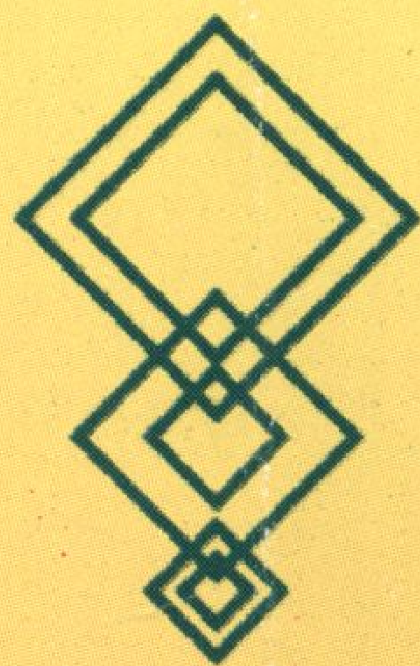


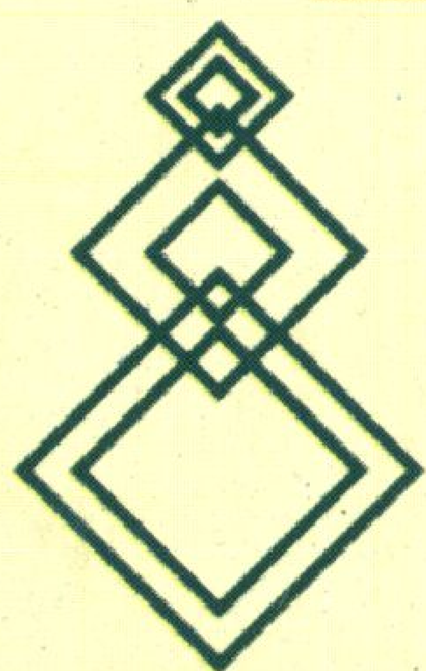
جورج سباين

تطور الفكر السياسى

الكتاب الثانى

ترجمة

حسن جلال العروسى



مراجعة وتقديم

الدكتور محمد فتح الله الخطيب



سباين، چورج هـ .
تطور الفكر السياسى/ تأليف: چورج هـ.
سباين؛ ترجمة: حسن جلال العمروس ؛مراجعة
وتقديم: محمد فتح الله الخطيب. ـ القاهرة:
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
مج ٢ ؛ ٢٤ سم .
تدمك ٢ ٤٩٨ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ السياسة ـ نظريات .
أ ـ العمروس، حسن جلال (مترجم)
ب ـ الخطيب، محمد فتح الله (مراجع ومقدم)
جـ ـ العنوان .
رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٩٨٠/ ٢٠١٠
I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 498 -2
ديوى ٣٢٠,٠١

تطور الفكر السياسى

الكتاب الثانى

تأليف

چورچ سباين

ترجمة

حسن جلال العروسى

مراجعة وتقديم

الدكتور محمد فتح الله الخطيب



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠١٠

الغلاف والإشراف الفنى

صبرى عبد الواحد

قائمة بمحتويات

الكتاب الثانى

هذا الكتاب
إهداء وشكر وعهد

بقلم
حسن جلال العروسى

هذا هو الجزء الثانى من كتاب «تطور الفكر السياسى» يصدر بعد قرابة عشر سنوات من صدور جزئه الأول الذى نفدت طبعتاه الأولى والثانية، وصدرت طبعته الثالثة بعد ذلك بقليل. ولو قد تنبأ مخلوق كائنًا من كان بمثل هذا النجاح الساحق لمثل هذا الكتاب المتخصص العميق لسخرت من تفاؤله، ولكنه الوعى الجديد للقارىء العربى الجديد الذى وجد نفسه وعرف طريقه، «طريق المعرفة الصحيحة فسعى إليها». ولا أنسى ما حييت كيف كنت أسأل عن جزء الكتاب الثانى فى بغداد، وفى عمان، وفى تونس، وفى الرباط، كلما سافرت إلى عاصمة من عواصم وطننا العربى القديم الجديد. وكان ذلك كله يملؤنى فخرًا ولكنه كان أيضًا يملؤنى هيبة ورهبة وإشفاقًا على جهدى المتواضع من إتمام هذا العمل الضخم.

وإنى إذ أقدم هذا الجزء الثانى لكل دارس عربى، أشكر باعتزاز وفخر لجمهرة القراء هذا التشجيع الكبير الذى أرجو أن يكون حافزًا جديدًا لى على

إتمام نقل الجزء الباقى من هذا الكتاب إلى العربية، وهو جزء ضخم لا يقل وقد يزيد عما تم نقله فعلاً.

ولقد كان لأستاذنا العلامة الدكتور عبدالرازق السنهورى فضل تقديم الجزء الأول من هذا الكتاب إلى قراء العربية، كما كان للأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان فضل مراجعة الجزء الأول والتقديم له بدراسة تحليلية رائعة. وكانت مساهمتهما بغير شك عاملاً هامًا من عوامل نجاح هذال الكتاب. وإذا كانت الظروف قد حالت دون قيام الدكتور عثمان خليل عثمان بمراجعة هذا الجزء بسبب غيابه خارج البلاد، فإن من حسن الطالع أن الأستاذ الدكتور محمد فتح الله الخطيب قد تفضل مشكورًا فقام بمراجعة هذا الجزء، كما قام بكتابة مقدمة قيمة له.

وإنى لأزجى إلى هؤلاء العلماء الأعلام أوفر الشكر والتقدير نيابة عن ناشرى هذا الكتاب وقارئيه، سائلاً الله أن يوفقنا جميعًا إلى ما فيه أداء لبعض ديننا لأمتنا العربية المجيدة.

مقدمة

بقلم
الدكتور محمد فتح الله الخطيب

قدمت مؤسسة فرانكلين فى سنة ١٩٥٤ للقارىء العربى الجزء الأول من كتاب «تطور الفكر السياسى» الذى قام بتأليفه الأستاذ جورج سباين، أستاذ العلوم السياسية فى جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد قام بمراجعة هذا الجزء الأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان، وقدم له فى مقدمة تحليلية رصينة أوضح فيها اتجاهات النظرية السياسية فى عصر الإغريق وشرح أسس الأفكار السياسية التى نادى بها كل من أفلاطون وأرسطو. وكان المرجو أن يقوم الأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان بمراجعة باقى أجزاء هذا الكتاب القيم، غير أن ظروفه ووجوده فى مهمة خارج الجمهورية لم تمكنه من القيام بذلك، فطلبت منى مؤسسة فرانكلين أن أتولى ذلك العمل. وبقدر رغبتى فى انتهاج الأسلوب الذى وضعه الأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان فى تقديم الجزء الأول، إلا أننى أجد نفسى أنحو اتجاهًا مخالفاً. ويرجع ذلك إلى اختلاف طبيعة النظرية السياسية فى المراحل التى عالجها المؤلف فى كل من الجزء الأول والجزء الثانى. فبينما عالج المؤلف فى الجزء الأول من الكتاب النظرية السياسية فى عصر الإغريق أطلق على الجزء الثانى عنوان «نظرية المجتمع العالمى».

ويتناول المؤلف فى هذا الجزء الثانى مرحلة هامة فى تطور النظرية السياسية، تبدأ من العصر الرومانى بعد انهيار مقدونيا وتنتهى بانتهاء العصور الوسطى. وهى مرحلة طويلة استغرقت سبعة عشر قرنًا؛ إذ بدأت حوالى سنة سنة ٢٠٠ قبل الميلاد وانتهت فى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى. وإذا كانت هذه المرحلة تتسم بطولها، إلا أنها تتميز أيضًا بتنوع النظريات السياسية التى ظهرت خلالها. فطول هذه المرحلة قد أدى بلا شك إلى اختلاف الظروف والعوامل التى سادت فيها والتى أثرت فى الفكر السياسى والحياة السياسية، الأثر الذى نجم عنه غنى هذه المرحلة بالنظريات المتنوعة التى عالجها المؤلف فى هذا الجزء من الكتاب. فمن الواضح أن هناك علاقة وطيدة بين الفكر السياسى الذى يظهر فى عصر معين وواقع الأحوال السياسية التى تسود فى هذا العصر. فتظهر النظريات السياسية عادة إما لتأييد السلطة السياسية القائمة التى يطيعها الأفراد ويحترمونها، أو لانتقاد تلك السلطة على أمل إحداث تغيير شامل فيها. وإذا كان بعض المفكرين السياسيين قد حاول أن يرسم صورة للدولة المثالية كما سمح له خياله، فالواقع أن هذه الصورة المثالية ليست سوى محاولة من جانب المفكر لتفادى نواحى النقص التى لاحظها فى النظم السياسية القائمة فعلاً، وللتغلب على المساوىء. فالنظريات السياسية بصفة عامة تعتبر نتيجة مباشرة للأحوال السياسية التى تسود المجتمع الذى تظهر فيه، فتنعكس فى هذه النظريات الأحوال الاجتماعية والظروف الاقتصادية فضلاً عن الهيئات والمؤسسات السياسية. وفى تصوير ذلك جميعًا وتحليله فإنما تعمل النظريات السياسية فى التطور السياسى وتدفع به.

وتبدو مساهمة العصر الرومانى فى تطور النظرية السياسية وكيانها أضعف من مساهمة غيره من العصور. فلم يرتفع أحد من مفكرى الرومان السياسيين إلى المرتبة التى ارتفع إليها أفلاطون وأرسطو. غير أن الكتاب الرومانيين كانوا لقرون طويلة وسيلة نقل الفلسفة السياسية الإغريقية وتفسيرها ونشرها فى أرجاء العالم. ولا ترجع عظمة روما من الناحية السياسية إلى ما قدمته من فكر وفلسفة سياسية بقدر شهرتها لما حققته من انتصارات ونظم سياسية. وللهيئات

والمنظمات السياسية الرومانية والنظام القانونى الرومانى أثر ملموس فى تطور الفكر السياسى.

وعلى المدى الطويل، فقد ساهمت روما مساهمة فعالة فى تطوير الفكر السياسى وذلك عن طريق غير مباشر جاء نتيجة الممارسة السياسية أكثر من تأثيرها عن طريق فلسفة سياسية خاصة بها.

وظهرت روما فى بداية أمرها دولة مدنية ذات نظام يقوم على حكم ملكى تتركز السلطة فيه فى يد فئة قليلة من الأسر الأرسقراطية، وتطور هذا النظام الملكى الأرستقراطى فأتاح الفرصة لاشتراك عامة الشعب من غير الأرستقراطيين فى الحكم جنبًا إلى جنب مع الأرستقراطيين. وفى حوالى سنة٥٠٠ قبل الميلاد قامت الجمهورية بعد طرد آخر ملك منها. وبعد تنافس طويل استمر لمدة قرنين بين الطبقات الأرستقراطية والطبقات العامة فى سبيل الهيمنة على الشئون السياسية انصهرت هذه الطبقات فى طبقة واحدة هى طبقة المواطنين الرومانيين الذين لهم الحقوق السياسية والمدنية. وكان من الطبيعى أن ينعكس ذلك التطور الهام على النظام السياسى الرومانى، فاندمجت الهيئات السياسية التى كانت تمثل الطبقات الأرستقراطية فى الهيئات السياسية التى مثلت الطبقات العامة. وبعد استتباب الأمر للجمهورية فى الداخل، أخذت روما فى التوسع الخارجى، وبدأت فى ضم جيرانها من المدن الإيطالية، ومارست عمليًا فى سياستها الخارجية مع غيرها من المدن نظرية ميزان القوى مما مكنها من الاتساع وإقامة الإمبراطورية. وأوجدت نظامًا سياسيًا مركزيًا لتبقى على إمبراطوريتها وقوتها، فقسمت الإمبراطورية إلى إمارات وأقامت على كل إمارة حاكمًا رومانيًا له سلطات واسعة فى الشئون السياسية والمدنية، ولم يكن لدى سكان تلك الإمارات من ضمانات ضد هذه السلطات الواسعة سوى حق صورى فى اتهام الحاكم، على شرط أن يكون هذا الاتهام بعد انتهاء مدة توليه السلطة على الإقليم، وأن يقام هذا الاتهام فى روما. وباتساع روما تطور نظام الحكم فيها تدريجيًا، فأخذت الجمهورية بنظام الحكم الديمقراطى. ولكن اندفعت الجمهورية فى روما تحت ضغط يوليوس قيصر وأوجستس إلى دكتاتورية

عسكرية بعد أن فقدت الطبقات الشعبية سلطاتها ونفوذها. واحتكر مجلس الشيوخ، الذى وقع تحت تأثير الإمبراطورية، وامتدت صفة المواطن الرومانى فى أواخر القرن الثانى بعد الميلاد إلى المقيمين فى الولايات التى تكوّن الإمبراطورية، وبهذا اختفت فكرة دولة المدينة التى كانت مظهر النظام السياسى قبل الإمبراطورية الرومانية. فتساوت الولايات الخاضعة للإمبراطورية، واختفت النظرية التى نادت بأن الإمبراطور يستمد سلطانه من الشعب الرومانى، وأخذت تحل بدلاً منها تدريجيًا نظرية جديدة تقول بأن سلطات الإمبراطور لها أصل إلهى مقدس، ولذلك فقد ارتفع الإمبراطور إلى مرتبة الآلهة لفترة قصيرة انتهت بالاعتراف الرسمى بالمسيحية ديانة رسمية للإمبراطورية.

فى هذا الإطار تمكنت روما من استخدام الفلسفة الإغريقية، فقامت نظمها السياسية التى ساهمت عن طريقها مساهمة فعالة فى تطوير الفكر السياسى وبذلك كانت هذه المساهمة غير مباشرة أكثر من أن تكون عن طريق فلسفة سياسية رومانية. فروما تعنى لدارس السياسة القانون والتشريع؛ إذ قام الرومان بتطوير النظم القانونية التى عرفها العالم القديم لتكون أكثر دقة واكتمالاً. غير أنهم لم يبذلوا سوى مجهود محدود لتوضيح الأفكار السياسية التى يعتمد عليها القانون. فلقد قنعوا بالاقتباس من الفلسفة الإغريقية، فإذا لم تسعفهم اتجهوا إلى الناحية التطبيقية فى السياسة والإدارة. ولذلك فإنه ينظر إلى المفكرين السياسيين الذين ظهروا فى عصر الرومان نظرة اعتبار إزاء ذلك الاتجاه القوى نحو التطبيق والممارسة السياسية.

ولم تمد روما العالم بنظرية سياسية متكاملة، بل أعطته المادة الكافية لنظرية سياسية، فأرست قواعد نظام قانونى يعتبر الدعامة الأساسية التى يقوم عليها كثير من النظم القانونية فى عالم اليوم، ومن بين ذلك القانون الوضعى الذى عمل على الفصل بين السياسة والأخلاق، وأدى إلى تطور فكرة الشخصية القانونية للدولة وسيادتها السياسية التى تمكنها من وضع القانون وتطبيقه.

فبينما كان المصدر الأصلى الذى يتمكن من فرض العقاب لدى الإغريق مصدرًا دينيًا خلقيًا ولم يعتبر القانون إطلاقًا أمرًا صادرًا من رئيس أعلى، نظر

الرومان إلى القانون نظرة أكثر عملية، إذ كان عليهم إدارة شئون الإمبراطورية المترامية الأطراف وليس لديهم متسع من الوقت لحل المشاكل الناجمة عن تضارب القانون من ناحية، ومبادىء الأخلاق والدين من ناحية أخرى. وانتهج الرومان الأسلوب العملى لفصل القانون عن الأخلاق والدين، وأصبح على المواطنين الرومان واجب طاعة القانون، لا لعدالته واتساقه مع مبادىء الأخلاق واتفاقه مع التعاليم الدينية، ولكن لأنه أمر صادر من السلطة السياسية العليا التى تعتبر إرادة الكيان السياسى فى الدولة.

وبنفس هذا الأسلوب العملى توصل الرومان إلى الأفكار الأخرى التى تعتبر من المقومات الأساسية للفلسفة السياسية اللاحقة لعصرهم. فكان القناصل وأعضاء مجلس الشيوخ وغيرهم من المسئولين الرئيسيين هم أصحاب السلطة فى تحديد حقوق الأفراد وواجباتهم، ولم تكن الآلهة أو المثل العليا أو المبادىء العامة للأخلاق هى مصدر تحديد هذه الحقوق والواجبات. وقد تميزت شخصية الفرد عن شخصية الدولة. فالدولة ضرورة ونظام طبيعى للوجود الاجتماعى، أما الفرد فكان مركز التفكير القانونى الذى كان هدفه الأساسى حماية ذلك الفرد عن طريق القانون، فقد فرق الرومان بين الفرد والدولة، فبينما كانت الدولة شخصية قانونية تمارس سلطاتها فى حدود الإطار المرسوم لها، كان المواطن شخصية قانونية أيضًا له حقوق تجب حمايتها وعليه واجبات عليه أن يؤديها. وتمتد حماية حقوق الفرد إلى الدفاع عن أى عدوان قد يوجه إليه حتى إذا كان صادرًا من الحكومة ذاتها.

وكان سمو الأفراد وما تمتعوا به من حقوق هو أحد مظاهر الدولة، وأصبح رئيس الدولة الأداة الرئيسية للتعبير عن هذه السيادة الشعبية؛ فالحكام والأباطرة وكلاء عن الشعب مسئولون أمامه عن آرائهم ومسئولياتهم وممارستهم واجباتهم. فإذا كانت كلمة الإمبراطور تعتبر قانونًا فإن ذلك يرجع إلى أن الشعب قد أوكل إلى هذا الإمبراطور سلطاته كاملة. وعلى الرغم من أن فكرة العقد الاجتماعى قد لعبت دورًا هامًا فى النظرية القانونية لدى الرومان، فإن الدولة قد اعتبرت من الناحية السياسية - كما اعتبرها الإغريق من قبل - شيئًا طبيعيًا لا

يحتاج وجوده إلى تعليل أو تفسير. ولم تجد نظرية العقد الاجتماعى، التى تعتمد على فكرة تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية حتى يتمكنوا من إقامة مجتمع سياسى منظم، مكانًا فى الفكر السياسى الرومانى. غير أن لنظرية العقد الحكومى جذورًا لدى الرومان، وهى النظرية التى تقوم على أن سلطة الأفراد قد أوكلت إلى رجال الدولة الرسميين. فكانت للموظف السلطات الكاملة ولم يكن من المسموح به الرجوع فى العقد بعد إبرامه، أى لم يكن من المسموح به أن تسحب سلطات الموظف العام بعد اختياره للقيام بأعباء وظيفة معينة.

ونتيجة للاتساع المطرد للإمبراطورية وازدهار تجارتها الخارجية كان على الرومان أن يتعاملوا مع كثير من الشعوب الخاضعة لهم ومع كثير من الأجانب المقيمين فى بلادهم، وأن ينتهجوا نظمًا قانونية أجنبية فى تعاملهم التجارى مع الدول الأجنبية إذ كان لا يجوز تطبيق القانون الرومانى على غير المواطنين الرومان. وإزاء ذلك كان من الضرورى إيجاد المبادىء والأحكام التى تحكم علاقات المواطنين الرومان مع أشخاص لا يخضعون لقانون روما، فأقاموا «قانون الشعوب» الذى احتفظ بالمبادىء العامة والمثل القانونية المتشابهة والتطبيقات المتماثلة فى المجتمعات الأجنبية. وكونت هذه المبادىء أساس القانون العام الذى يطبق على جميع الشعوب وعلى علاقات الشعب الرومانى مع غيره من الشعوب.

وساعدت هذه الظروف على ظهور مبدأ القانون الطبيعى. فعن طريق معرفة الرومان بالنظم القانونية غير الرومانية، وفهمهم للفلسفة الإغريقية اعتقدوا أن هناك مبادىء وأفكارًا قانونية معينة قد نبتت بالطبيعة فى عقول جميع الأفراد.

واعتمادًا على مبدأ الفكر الطبيعى كأساس للعدالة لدى الإغريق وعلى كثير من المبادىء والأحكام التى وضحت فى قانون الشعوب أقام الرومان «القانون الطبيعى» قانونًا عالميًا ـ ... يسمو على غيره من القوانين. ومن أهم مظاهر القانون الطبيعى أنه يعتمد على العقل والمنطق، وأنه يطبق عالميًا. وأنه يتحرا من دقائق التقنين والإجراءات. كما أنه يتميز بعدالته الرصينة، وأنه لم تقم أية محاولة لتجميع قواعده أو شرح هذه القواعد؛ فقد كان قبوله قبولاً عامًا.

وفى هذا الجزء قام المؤلف بتحليل وافٍ للظروف التى عاشت فيها النظرية السياسية فى عصر الرومان واستعان فى ذلك بدراسة فلاسفة ومفكرين سياسيين مثل بولبيس، وشيشرون وزينو، وسينيكا، وماركوس أوريليوس وغيرهم.

وكان ظهور المسيحية أهم التطورات التى شاهدتها الإمبراطورية الرومانية. فلقد ظهرت هذه الديانة الجديدة فى الأرض المقدسة التى كانت جزءًا من الإمبراطورية. وكانت المسيحية فى بدايتها نظامًا دينيًا جديدًا يشبه إلى حد كبير النظم اليهودية التى قام كثير منها فى أنحاء الإمبراطورية الرومانية. ولم يكن للديانة الجديدة فى عهد المسيح وفى بداية عصرها أهمية سياسية خاصة. فلقد خلفت المسيحية فى أول ظهورها لنفسها جوًا خاصًا أبعدها عن الأنظار.

وانتشرت المسيحية، واتجهت فى انتشارها نحو الغرب ولم تتجه نحو الشرق؛ ففى الشرق وجدت من العوائق ما لم تتمكن من التغلب عليه، بينما كان يصاحب الصعوبات الشديدة التى واجهتها فى الغرب بعض العوامل التى ساعدت على التغلب عليها، ومن بين هذه العوامل السلام العالمى، ووحدة اللغة والأفكار، وسهولة المواصلات وأمنها. وعندما انتقلت المسيحية إلى الغرب وأخذت من روما مركزًا لها فى أوروبا كانت الإمبراطورية الرومانية فى أوج عظمتها ومجدها. ولم تهدم المسيحية الحضارة الرومانية، كما أن الحضارة الرومانية لم تفسد الديانة الجديدة. وفى نفس الوقت لم يفسح نظام الحكم الرومانى الطريق أمام النظام الاجتماعى الجديد الذى نادت به المسيحية، كما أنه لم يضعف أمام ضغط المبادىء والنظم السياسية التى نادت بها. فاتجه المسيحيون إلى ممارسة الدين الجديد فى الخفاء.

وقد اجتذبت المسيحية، وهى الديانة التى نادت بالمساواة بين الأفراد وأكدت أنهم متساوون فى نظر الخالق واعترفت بأهمية الفرد فى المجتمع، اجتذبت فى بداية ظهورها الطبقات الدنيا من الشعب الرومانى، وقد انحصر انتشار الدين الجديد بين هذه الطبقات عندما كانت الإمبراطورية الرومانية فى قوتها ومجدها. وفى هذه المرحلة وقع المسيحيون تحت اضطهاد الرومانيين الذين لم يعترفوا بالدين الجديد، ولذلك نادى المسيحيون بضرورة إعطاء الفرد حقه فى

حرية العقيدة، وأن العقيدة الدينية يجب أن تكون بمحض اختيار الشخص دون إكراه أو ضغط عليه، وأصروا على عدم إكراه الفرد على اعتناق دين معين أو عقيدة معينة.

وعندما اعترف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية كدين رسمى للإمبراطورية فى القرن الرابع الميلادى بعد انتشارها بين طبقات الشعب الرومانى المختلفة، ازدهرت هذه العقيدة وسادت غيرهما من العقائد وأصبحت الدين الوحيد المسموح به فى الإمبراطورية الرومانية. وتخلت المسيحية عندئذ عن نظريتها بشأن حرية العقيدة واعتمدت على تأييد الدولة ومساندتها لها. ويرجع هذا الموقف الجديد للمسيحية إلى خشية قيام الخلافات السياسية داخل الإمبراطورية الرومانية نتيجة اختلاف العقائد الدينية وأثر هذه الخلافات على مظهر الوحدة والقوة الذى تمتعت به الإمبراطورية الرومانية. فضلاً عن أن المسيحية اعتبرت أن الكنيسة هى الطريق الوحيد للخلاص من الشرور الدنيوية.

لم توجه المسيحية فى بداية ظهورها اهتمامًا خاصًا بالأمور السياسية بالرغم من المظهر السياسى الثورى الذى أضفته عليها تعاليمها. فقد يبدو أن مبدأ «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» مبدأ غير ثورى، ولكن تتضح حقيقة هذا المبدأ الذى يفصل بين الدين والنواحى الاجتماعية الأخرى إذا درس على هدى من الفلسفة السابقة عليه والواقع الرومانى الذى أدى إلى رفع الإمبراطور إلى مصاف الآلهة، ويرجع الصدام بين المسيحيين والرومان إلى امتناع المسيحيين عن تقديس الإمبراطور، الأمر الذى لم يتمكن الرومان من فهمه. فكان ذلك الخلاف الذى هو فى حقيقته خلاف سياسى بين المسيحيين وغير المسيحيين، السبب المباشر الذى دفع الرومان إلى اضطهاد المسيحيين متخذين من الخلاف الدينى ذريعة لذلك.

وميز المسيحيون الأوائل بين المملكة الروحية التى نادى بها المسيح والتى كان يهدف إلى إقامتها وبين الممالك والدول الأخرى، وكانت هذه التفرقة بين المملكة الروحية والممالك الدنيوية هى محور كتابات الحواريين الذين نادوا بضرورة طاعة الحكومات، وأوضحوا أن الحكومة هى وسيلة تنفيذ إرادة الله فى الأرض.

وقد سمح الحواريون بعدم طاعة الحكومة فى حالة واحدة: عند تدخل الدولة فى شئون الكنيسة وتعاليمها. ويرجع ذلك إلى أنهم قد اعتبروا تدخل الدولة فى شئون الكنيسة بمثابة فرض إرادتها عليها، مما يعرقل بل قد يمنع انتهاج تعاليم الله واتباعها، ولما كانت طاعة الله هى الأفضل فإن عدم طاعة الحاكم فى مثل هذه الحالة واجبة.

وتبنى آباء الكنيسة فكرة القانون الطبيعى ونادوا بها، وهى الفكرة التى تمتد جذورها إلى الفكر الرومانى، فازدهرت لتكون أحد الأسس القوية فى الأفكار السياسية التى سادت العصور الوسطى. وقد قوى من نظرية القانون الطبيعى اكتشاف أن طبيعة الإنسان واحدة أينما وجد فى أى ركن من أنحاء العالم. واعتمد ذلك الكشف على الاعتقاد بأن الله إله الجميع، وانتشار التعاليم التى أكدت بأنه لا خلاف بين الأفراد ولا فروق بين الطبقات. غير أن نظرة المسيحيين الأوائل إلى الرق لم تنسجم وتتجانس مع نظريتهم بشأن المساواة بين الأفراد. فبينما أكدوا عدم وجود فوارق بين العبيد والأحرار فى نظر الإله، اعتبروا الرق استبعادًا للجسد وليس استبعادًا للروح.

واعتبر آباء الكنيسة الحكومة مؤسسة إلهية مقدسة تستمد سلطانها من الله. ولذلك فإن طاعة الحكومة فى نظرهم ليست ضرورة سياسية فحسب بل جزءًا من التعاليم الدينية.

وفى توضيح الأفكار السياسية لهذه المرحلة من تطور النظرية السياسية يقدم المؤلف تحليلاً للآراء والأفكار التى أدلى بها سانت أمبرز St. Ambrose، والقديس أوغستين St. Augustine.

وبازدياد قوة المسيحية وتغلغلها فى الحياة العامة، ازدادت قوة الكنيسة ورجالها وخاصة بعد الاعتراف الرسمى بالمسيحية دينًا رسميًا للإمبراطورية الرومانية.

فقد نتج عن ذلك الاعتراف أن تبوأ أسقف روما منصب مستشار الإمبراطورية للشئون الدينية، وتطور المنصب نتيجة الظروف المحيطة به

وبالإمبراطورية لقيام البابوية، وفى البداية كان رجال الكنيسة وسكان روما يقومون باختيار أسقف المدينة الذى يتولى البابوية. وكان ذلك يضعف من مركز البابا وخاصة أن اختياره كانت تشوبه فى أغلب الأحيان المصادمات والمشاحنات الدموية. وكلما ازدادت قوة البابا السياسية ازداد الصراع على هذا المنصب وخاصة بين العائلات الكبيرة فى روما. وقد يكمن، فى هذه الحقيقة، سر وصول بعض شخصيات لا ترتفع عن مستوى الشبهات ولم تتمتع بسيرة طيبة إلى هذا المنصب. وقد وجدت محاولات كثيرة عديدة ومستمرة للإصلاح انتهت فى القرن الحادى عشر بأن أصبح للكرادلة وحدهم حق اختيار البابا.

وكلما ازدادت قوة الكنيسة ازداد تركيز السلطات فى يد البابا، واتسع نفوذ البابا فى الشئون الدنيوية عن طريق استحواذه على سلطات دنيوية كثيرة منذ القرن التاسع. وساعده على الوصول إلى هذه القوة حقه كرئيس للكنيسة فى فرض العقوبات الروحية على الأفراد الذين يرتكبون أعمالاً تخالف الدين والعقيدة. وكانت هذه العقوبات تصل إلى حد الحرمان من رحمة الكنيسة، الأمر الذى يترتب عليه إهدار دم من صدرت ضده هذه العقوبة. ولم يستثن الملوك والأباطرة من الخضوع لهذه السلطة، بل صدور عقوبة الحرمان من رحمة الكنيسة ضد أحد الملوك يعنى عدم طاعة الشعب له والثورة ضده. ولم يكن هناك حاجة لتحديد سلطات كل من البابا والإمبراطور مادام الوئام بينهما، فكانا يحكمان معًا ويقومان بتنظيم الدولة والكنيسة.ولكن عندما تدهورت قوة الإمبراطور وضعف سلطانه خلال عصر الإقطاع، لم يتمكن فى كثير من الأحيان من ممارسة السلطات المخولة له. وكان ذلك هو السبب الرئيسى الذى أدى إلى ازدياد قوة الكنيسةوبالتالى ازدياد قوة البابا. وضاعف من قوة الكنيسة ثرواتها الكبيرة وخاصة ملكيتها لمساحات واسعة من الأراضى.

اندفع رجال الكنيسة نتيجة لهذه العوامل جميعًا إلى الاشتراك فعليًا فى الأمور السياسية.

غير أن التنافس على السلطة بين البابا والإمبراطور قد أخذ مظهرًا واضحًا عندما أصدر البابا جريجورى السابع فى القرن الحادى عشر قرارًا يجعل تعيين

رجال الكنيسة من اختصاص البابا وليس من اختصاص الحاكم. ولكن هنرى الرابع لم يقبل ذلك القرار لما ينطوى عليه من تهديد خطير لسلطانه فجمع حوله بعض رجال الكنيسة الثائرين وأعلنوا عزل البابا الذى رد عليهم بحرمانهم من رحمةالكنيسة. واستمر النزاع والتنافس بين السلطتين الدينية والزمنية حوالى قرنين تأرجحت فيهما قوى كل من البابا والإمبراطور، ولكن البابا خرج منتصرًا بعد الاعتراف به رئيسًا للدولة المسيحية، له إلى جوار الإمبراطور سلطان واسع.

ووصلت البابوية إلى أقصى درجات قوتها فى القرن الثالث عشر، ولكن القرن الرابع عشر شاهد ازدياد قوة الملوك والأباطرة واضمحلال قوة النبلاء والأشراف الذين اعتمد عليهم البابا فى ممارسة سلطاته الزمنية. ونتيجة لذلك ضعف سلطان البابا إزاء قوة الملوك المتزايدة كما يتضح من فرض فرنسا الضرائب على ممتلكات الكنيسة بالرغم من معارضةالبابا بونيفاس.

ولقد دارت الأفكار السياسية فى العصور الوسطى حول العلاقة بين السلطتين الروحية والزمنية، وتبعًا لقوة الخلاف بين هاتين السلطتين، أى بين البابا والملوك والحكام، تفاوتت شدة هذه الأفكار وقوتها، ووجد فى الفترقبين القرن التاسع والقرن الثالث عشر اتجاه نحو إيجاد نظرية متماسكة تؤيد تركز السلطة العليا فى الأمور السياسية فى الكنيسة. وانبرى من الكتاب والمفكرين من يؤكد أن القانون تعبير عن إرادةالله مصدر الوجود. ولذلك يجب أن تكون الحكومة وسلطاتها والأداة الحكومية وإدارتها جميعًا من احتكار رجال الدين .

والخلاصة هى أنه بينما ساد التفاهم والوفاق بين السلطتين الزمنية والدينية فى بداية العصور الوسطى، نشب التنافس والنزاع بينهما نتيجة عدم وجود حد فاصل واضح بينهما. ولذلك انقسم الفكر السياسى فى هذه المرحلةإلى اتجاهين:

الأول: يدافع عن السلطة الدينية ويؤكد حقها الإلهى فى مراقبة أعمال الدولة والسلطةالزمنية، والثانى: يدافع عن السلطة الزمنية معتمدًا على أن الدولة ذات الأصل المقدس يجب أن يكون حاكمها وكيلاً عن الله فى الأرض ومسئولاً أمامه وحده.

هذا هو محور النظرية السياسية خلال العصور الوسطى، وقد قام المؤلف بإبراز كثير من الآراء التى أدلى بها مفكروا هذا العصر مثل جون سالسبرى John of Salisbury والقديس توما الأكوينى St. Thomas Aquinas ودانتى Dante وايجديوس كولونا Egidius Colonna وجون باريس John of Paris ومارسيليو بادوا Marsilio of Padua وغيرهم.

الكتاب الثانى

نظرية المجتمع

الفصل الثامن

القانون الطبيعي

يعد موت أرسطو سنة ٣٢٢ق. م. خاتمة عهد فى تاريخ الفلسفة السياسية. كما تعد حياة تلميذه العظيم (الإسكندر) الذى مات قبله بعام، فاتحة عهد جديد فى السياسة وفى تاريخ المدنية الأوروبية. وقد كان انهيار دولة المدينة حدًا فاصلاً فى تاريخ الفكر السياسى؛ إذ منذ التاريخ وتطور الفكر السياسى فى إطراد مستمر دون انقطاع إلى يومنا هذا. وعلى حد قول الأستاذ كارليل A.J. Caryle: «إذ كانت ثمة نقطة تعثر عندها تيار اطراد مجرى الفلسفة السياسية فهى عند موت أرسطو»(١) حتى إن ما خلفه قيام المسيحية من تغييرات فى تطور الفكر السياسى لا يعدو - إذا قورن به - أن يكون إسهامًا سطحيًا لحدود الأثر؛ فقد ظلت حلقات هذا التطور متصلة خلال الأحداث المتعاقبة جميعها منذ ظهور نظرية القانون الطبيعى لدى فلاسفة المدرسة الرواقية Stoic حتى ظهور النظرية الثورية الخاصة بحقوق الإنسان.

فقد انتهت مع أرسطو مرحلة تصوير الإنسان كحيوان سياسى، وكلبنة صغيرة فى بناء المدينة القائمة أو دولة المدينة ذات الحكم الذاتى، وبدأت مع الإسكندر مرحلة تصوير الإنسان كفرد له ذاتيته التى تعنى معها فى آن واحد بتنظيم حياته الخاصة وبتنظيم علاقاته بغيره من الأفراد الذين يكونون معه «هذا العالم» وقد اقتضت مواجهة ضرورات حياته كفرد بزوغ فلسفة السلوك، كما اقتضت

مواجهة، ضرورات حياته كعضو فى الجماعة ظهور أفكار جديدة عن «الأخوة الإنسانية». وكانت نشأة هذه الأفكار مرحلة حاسمة فى التاريخ، وذلك عندما دعا الإسكندر، فى خطبة ألقاها فى مأدبة أقيمت فى أبيس، إلى اتحاد القلوب وإقامة رابطة (كومنولث) بين المقدونيين والفرس[٢].

الفرد والإنسانية

يمكن القول إجمالاً إنه كان على الناس أن يتعلموا كيف يعيشون فرادى، بطريقة لم يكن لهم بها عهد من قبل، كما كان عليهم أن يتعلموا كيف يعيشون معًا، فى نمط جديد من الحياة المشتركة، وفى وحدة اجتماعية تفوق كثيرًا مجتمع دولة المدينة سعة وبعدًا عن الطابع الشخصى. ولعل أحسن معيار لتقدير ما انطوى عليه أول هذين الواجبين من صعوبة، ملاحظة النمو المطرد فى العالم القديم لأنماط من الدين كانت تغذى فى الإنسان الأمل فى الخلود الشخصى، وتهيىء له طقوسًا ترمى إلى إيجاد نوع من الاتصال الروحى بآلهته، هو فى الغالب اتصال غير معصوم من الألم والفناء، يكون وسيلته «للخلاص» فى الدنيا والآخرة. وكان هذا التصوير للاتصال الغيبى بالإله ينحدر أحيانًا إلى ضرب من السحر يلتمس به تغيير مجرى المقادير واستمداد العون من الأرواح[٣] . وقد تحولت المدارس الفلسفية جميعًا بعد أرسطو إلى منابر لبث التعاليم الخلقية وإدخال العزاء والمواساة وقد تحولت المدارس الفلسفية جميعًا بعد أرسطو إلى منابر لبث التعاليم الخلقية وإدخال العزاء والمواساة إلى نفوس الناس، ولم تلبث هذه الدروس أن اتخذت مع الزمن خصائص الديانات. وكثيرًا ما كانت الفلسفة - بما تتضمنه من عقائد ومشاعر - هى الدين الوحيد الذى يعتنقه الرجل المتعلم. كما لم يوجد اتجاه اجتماعى أكثر وضوحًا إبان تلك الفترة من ذلك الدور المطرد الذى لعبته الديانة فى مصالح الناس، أو من الأهمية المتزايدة للمؤسسات الدينية، وهو اتجاه بلغ ذروته بظهور المسيحية وإنشاء الكنيسة. وإنه لمن المتعذر إنكار ما أفاءه هذا الوعى الدينى من عون شعورى للإنسان جنبه سابق إحساسه بقسوة العزلة فى مواجهة الحياة، وبقصور قواه الذاتية المحدودة عن مغالبة

أعبائها. وقد نتج عن هذا التطور ظهور إحساس جديد بذاتية الفرد، وبانفراده بالنواحى الخاصة فى حياته الداخلية، مما لم يكن للإغريق فى العصر الكلاسيكى عهد به، وهكذا بدأ الناس حثيثًا يوجدون كيانًا روحيًا لأنفسهم.

وتكشف جهود الفلسفة والخلقية فى تفسير العلاقات الاجتماعية على نحو مغاير لما كان متعارفًا عليه فى دولة المدينة عن مدى الصعوبات التى واجهها الناس فى محاولة ترويض أنفسهم على العيش معًا فى ظلال هذا النوع الجديد من الأخوة الإنسانية. فشعور الإنسان بالعزلة والاستقلال بالجانب الشخصى من حياته كان يقابله فى الوقت نفسه إحساس مضاد، وهو شعور الإنسان أنه كائن بشرى عضو فى جنس له طبيعة بشرية تتطابق ولو بقدر متفاوت لدى الجميع؛ ذلك لأن انهيار وشائج الألفة التى كانت تربط بين المواطنين من شأنه أن يغدو الفرد مجرد كائن إنسانى. فلم يكن فى العالم القديم وعى بالجنسية كذلك الوعى الذى يجعل «الفرنسى» أو «الألمانى» مثلاً فى العصر الحاضر «فى تقديره هو على الأقل) نوعًا متميزًا بخصائصه بين الناس، حتى لو كان يعيش فى بلد أجنبى. وقد كان فى وسع الناطق بلغة أتيكا الإغريقية فى العصر اليونانى القديم (الإغريقى) أن ينتقل دون عناء - وبخاصة فى المدن - من نرسيليا إلى بلاد فارس مثلاً. وبمرور الزمن تطورت صفة المواطن ذاتها، فبعد أن كانت لا تكتسب إلا بالميلاد أصبح من الممكن اكتسابها فى عدة مدن فى وقت واحد، بل أصبح من المستطاع أن تمنح مدينة عضويتها لسكان مدينة أخرى بأسرهم. فلم يكن هناك ما يقتضى خلق شعور منفرد بالجنس يفرق الناس إلى جماعات وطوائف. ولم يكن الإنسان فى ذلك الفهم فردًا متميزًا، بل كان مجرد شخص كسائر الأشخاص ضمن جماعة من المخلوقات البشرية، وبخاصة لأن الأواصر القديمة كانت قد أخذت فى التفكك بالتدريج حتى إن الفروق التقليدية بين الإغريق والبرابرة كانت قد أخذت فى التلاشى بسبب امتزاجهم المستمر فى مصر وسوريا.

وهكذا صار لزامًا على الفكر السياسى أن يعمل على توضيح ناحيتين بعد مزجهما لتظهرا فى مجال مشترك موحد القيم، فكان عليه من ناحية أن يوضح فكرة الفرد بحسبانه عنصرًا إنسانيًا متميزًا فى نطاق حياته الفردية الشخصية

البحتة، ومن ناحية أخرى كان عليه أن يوضح فكرة العالمية universality لحسبانها مجتمعًا إنسانيًا شاملاً ينعم فيه الأفراد جميعًا بطبيعة مشتركة. كان على الفكر السياسى توضيح هاتين الفكرتين والوصول منهما إلى مزيج مشترك من القيم الخلقية. وكان قوام معالجة الفكرة الأولى هو توضيح مفهومها الخلقى على أساس افتراض أن الشخص كفرد له قدر ذاتى يتعين على الآخرين احترامه. وهذا الافتراض لم يكن له نصيب قدره بالمركز الذى يشغله، أو بالدور الذى يقوم به فى حياة الجماعة. أما فى المجتمع العالمى الكبير فلا يسهل على الفرد، كائنًا من كان، أن يزعم أن له دورًا أساسيًا فى ماجريات الأمور إلا أن يكون ذلك فى إطار دينى حين تمكن من أن يضفى على إحدى فضائله شأنًا كبيرًا يحيل ضآلة شأنه هذه فى المجتمع الكبير إلى منقبة من المناقب؛ فقد يستطيع أن يطالب بحقه فى أن يستقل بشئون حياته الداخلية دون شريك باعتبار ذلك الاستقلال هو منبع سائر القيم الإنسانية. وبعبارة أخرى يستطيع أن يدعى لنفسه حقًا ذاتيًا فى أن تحترم شخصيته. ولكن يقتضى هذا الحق فى ذاته إضافة مقابلة - ذات معنى خلقى - إلى فكرة العالمية، بحيث يضاف إلى مجرد التشابه فى الجنس البشرى فى الفكر، فتتجم عن ذلك وحدة فى القلوب تجعل من الجنس البشرى أسرة مشتركة، أو أخوة إنسانية. وقد قال القديس بولس فى هذا المعنى - وهو يحاول أن يوائم بين أهداف المسيحية والفكر السائد: «إن المواهب تتنوع ولكن الروح واحدة، وإن الأفعال لتتباين لكن الفعّال رب واحد.. لأنه كالجسد الواحد بالرغم من تعدد أعضائه ومن أن كل أعضاء هذا الجسد الواحد على تعددها هى جسد واحد، وكذلك المسيح أيضًا»(٤).

ومهما يكن اتساع الفجوة بين فكرة مجتمع عالمى واسع يضم أفرادًا متميزين بخصائصهم الذاتية وبين الألفة الوثيقة التى كانت تربط سكان دولة المدينة بعضهم ببعض فإن الفكرتين ليستا متنافرتين تمام التنافر. فلعل أقرب الأقوال إلى الصحة القول بأن فلسفة العصر الإغريقى قد حاولت جاهدة أن تفرض على مجتمع عالمى مثلاً عليا وكانت تبدو لأول وهلة غير صالحة إلا للمدينة وحدها. وكان أرسطو يرى أن الخاصتين الأساسيتين للوطنية هما: أن تكون العلاقة بين

أنداد متكافئين، وأن يكون ولاؤهم تلقائيًا لحكومة تقوم على أساس من السلطة الشرعية لا من الاستبداد. ولكنه ذهب مع ذلك إلى أن هذه المساواة يمكن ألا تتحقق إلا لفئة قليلة مختارة من المواطنين. أما الفكر الجديد فيفترض المساواة لجميع الناس دون تمييز بحيث يشمل حتى العبيد والأجانب والبرابرة. وعلى هذا صار لزامًا فى هذه الفكرة الجديدة التخفيف من غلواء الشخصية الفردية، إما بنوع من المساواة الغامضة لكل الأنفس أمام الله، وإما بمساواة كل رجل بالآخرين أمام القانون دون نظر إلى التفاوت فى الذكاء والصفات والثروة. وبالرغم من أن هذه الفكرة أكثر تجريدًا فإنها استمرت تحاجى، مثل أرسطو، أن صفة المواطن الحر تحمل بين طياتها مجالاً للمعاملة المماثلة لا تلتزم فيه الدولة باحترام الأشخاص. كما كان عليها أن تتمسك، مثل أرسطو، بأن المطالبة بالسلطة إنما هى مطالبة مبنية على أساس من الحق لا القوة، وهى مطالبة يستطيع الرجل صادق العزيمة أن يقبلها دون أن يفقد شيئًا من كرامته اللائقة، وهذا بدوره يتضمن تخفيفًا لمضمون محتويات الفكرة. فبدلاً من وجود قانون يتكون من التقاليد الموحدة المتقاربة للمدينة الواحدة، كان على التفكير الجديد أن يتصور قانونًا شاملاً يعمّ العالم المتمدين كله، يكون القانون المدنى لكل مدينة مجرد مثل خاص منه.

على أن إعادة ضبط الأفكار وتكييف المثل العليا على هذا النحو هو العمل الضخم الذى واجهته الفلسفة السياسية عند انهيار دولة المدينة، وقد لا يكون هناك دليل أكثر وضوحًا على الحيوية الفكرية للفلسفة اليونانية من إتمام هذا العمل، وأن الأمر الذى كان يهدد المدينة بالنكبات أصبح نقطة بداية جديدة فى التفكير. وصارت النظرةإلى حقوق الإنسان، وإلى مبدأ عالمى ملزم فى العدل والإنسانية، جزءًا لا يتجز من ضمير الوعى الأخلاقى لدى الأمم الأوروبية. ومهما يصبها من استهانة أو انتهاك فقد كانت أعمق وأثبت من أن يقضى عليها حتى قبيل بزوغ قوة لها من القوة الفعالة ما للقومية الحديثة. وقد تحول المثل الأعلى للوطنية الحرة لصفة المواطن الحر حتى يستطيع أن يواجه موقفًا جديدًا ليس فيه لتولى الوظائف العامة أو القيام بأعمال سياسية شأن يذكر، ومع ذلك فإن

هذا المثل الأعلى لم يختف كلية، وإنما ظل باقيًا فى تخيل وجود وضع قانونى ومجموعة من الحقوق يستطيع الفرد بمقتضاها أن يطالب بحماية الدولة له. وأخيرًا بقى الرأى القائل بأن على التقاليد الثابتة، والحقوق والامتيازات المقررة، والقوة القاهرة، أن تبرر نفسها أمام قانون أعلى، وأنها على أقل تقدير خاضعة للنقد المنطقى والتحقيق والبحث.

الاتحاد والملكية

احتاجت إعادة التفسير والتكييف على النحو السابق إلى زمن طويل، كما أسهمت فيهما جهات كثيرة. وقد كانت بدايته على وجه الخصوص غامضة، ولكن فيما يتعلق بالفلسفة فقد استقر الرأى فى نهاية الشوط على أنها تتفق أساسًا مع فلسفة المدرسة الرواقية، وهى المدرسة الرابعة والأخيرة من المدارس العظيمة فى أثينا، أسسها زينو الذى ينتسب إلى سيتيوم Zeno of Citium قبيل سنة ٣٠٠ قبل الميلاد، غير أن هذه المدرسة كانت أقل صلة بأثينا وباليونان من المدارس الأخرى، فكان مؤسسها فنيقيًا Phoenician، وهذا يعنى بالضرورة أن أحد والديه على الأقل كان ساميًا Semitic. ومن بعده كان رؤساء المدرسة عادة من الأرجاء القاصية من العالم اليونانى، وبخاصة من آسيا الصغرى حيث سار اختلاط اليونانيين بالشرقيين سيرًا أسرع منه فى غيرها ولم يرأس هذه المدرسة رجل من أهل أثينا نفسها إلا فى القرن الأول قبل الميلاد، أى فى الوقت الذى لم تعد فيه المدرسة فى أثينا مركزًا لمذهب الرواقيين. وهكذا ،فإن مؤسسها الثانى واسمه كريسيبوس Chrysippus جاء من قيلقية Cilicia، وجاء بنائتيوس Panaetius الذى نقل مذهب الرواقية إلى روما من رودس. فمذهب الرواقيين إذن كان منذ البداية مذهبًا إغريقيًا وليس يونانيًا، واعتقد الأقدمون بوجود علاقة بين هذا المذهب وبين السياسة الإغريقية، وأكبر شاهد على ذلك ما قاله بلوتارك Plutarch من أن الإسكندر أسس نوع الدولة الذى اقترحه زينو Zeno(٥)، رغم أن هذا القول ينطبق على المذهب الرواقى المتأخر لا على زينو نفسه. ومما له أهمية خاصة، أن المذهب لقى قبولاً قويًا لدى المتعلمين من الرومان فى القرن الثانى، وبهذا كان

الواسطة التى أثرت بها الفلسفة اليونانية فى التشريع الرومانى وهو فى مرحلة التكوين .

وقد كانت الرواقية Stoicism فى أول أمرها فرعًا من مذهب الكلبين Cynicism ووفقًا لما هو متداول تقليديًا - وقد يكون غير صحيح - ألف زينو Zeno كتابه عن الدولة عندما كان لا يزال تلميذًا لكراتيس Crated فالأجزاء المتبقية من الكتاب تبين أنه كان مثاليًا صرفًا نسج على منوال تلك الكتب التى ألفها ديوچينيس Diogene. ويقول إن الرجال يعيشون فى الدولة المثالية ضمن جمهور واحد بدون أسرة وبدون ملكية، وبدون امتياز بسبب الجنس أو المكانة، وبدون حاجة إلى مال أو محاكم. وقد قطع زينو صلته بالكلبين بسبب الهمجية والافتقار إلى الوقار اللذين يقود إليهما تمسكهم بمذهبهم الطبيعى، غير أن اعتماده عليهم فى البداية بقى ليكون نكبة للمدرسة الجديدة. فقد تسرب عنصر من المثالية العقائدية doctrinaire utopianism إلى المذهب الرواقى لم يستطع التخلص منه أبدًا، ولو أن هذا العصر الدخيل أهمل شيئًا فشيئًا، وبخاصة عندما حورت الرواقية الوسطى Middle Stoa من تعاليمها لكى تناسب العقلية الرومانية. غير أنه صعب عليها أن تقبل فكرة الاتحاد الجديدة ما دامت نظريتها السياسية متمسكة بمثل أعلى مستحيل عن عالم افتراضى يسكنه الفلاسفة. لقد كان محو التمييز بين اليونانيين والبرابرة كسبًا، غير أن الاستعاضة عنه بتقسيم مماثل له فى العمق هو تقسيم الناس إلى عقلاء وحمقى لم يؤد إلى تحسين الأمور بدرجة كبيرة.

ولقد كانت فكرة الاتحاد concord وثيقة الصلة بالنظرية الإغريقية فى الملكية Kingship؛ فعلاقة زينو Zeno الشخصية بأنتيجونس الثانى Antigonus II ملك مقدونيا والذى كان تلميذًا له، واختيار أحد أعضاء المدرسة لتربية ابن أنتيجونس، يوحيان بميل نحو الاستبدادية المستنيرة. غير أن ذلك لم يكن من الصفات العامة المميزة للرواقية، ويقول تارن Tarn إن محاولة إيجاد اتحاد بين اليونانيين والبرابرة كانت من صنع الإسكندر وإن الفلاسفة اعتنقوها من بعده. ومهما يكن الأمر فإن نظرية الملكية ربما كانت لها مصادر أخرى غير رواقية[٦].

وكـان من الطبـيـعى فى هذه الحـالة أن تلقى الملكيـة اهتـمـامًا من المفكرين السياسيين أكثر مما لقيته فى العصر الكلاسيكى. ولقد ناقش أرسطو الملكية كمسألة أكاديمية ولكن إمبراطورية الإسكندر والأجزاء التى انقسمت إليها قد جعل جزءًا كبيرًا من العالم القديم خاضعًا للملوك. كالبطالمة Ptolemies فـى مصر، والسلوسيد Selucids فى فارس، والانتيجونيدس Antigonids فى مقدونيا. حتى الاتحادات كانت إما خاضعة لنفوذهم وإما تحت إدارتهم. وقد قدّر للملكيات الجديدة (غير مقدونيا) أن تكون ملكيات مطلقة؛إذ لم يكن الملك رئيسًا للدولة فحسب، وإنما كان فى الواقع صنوًا لها، وذلك لأنه لم تكن هناك قوة تماسك أخرى تربط جميع أجزائها بعضها ببعض. ولما كانت هذه الممالك مكونة من عناصر متباينة فقد كان ضروريًا أن يظل قدر كبير من العادات والقوانين المحلية قائمًا مع خضوعه لكل التنظيمات التى يتطلبها الحفاظ على وحدة المملكة. وبذلك نشأ التمييز بين قانون الملك، أو القانون العام المشترك، والقانون المحلى. وأصبح الملك بمعنى خاص رمزًا للاتحاد والحكومة الصالحة.

وفى الوقت نفسه لم تفقد قاعدة الحكم المطلق الإغريقية كل معناها عند اليونانيين وهو أنه ينبغى للحكومة أن تكون شيئًا أكبر من الحكم الاستبدادى العسكرى؛ ففى آسيا ومصر أخذت المسألة طابعًا دينيًا هو تأليه الملك الذى كان يعبد رسميًا بعد مماته، بل وفى حياته. وابتداء من الإسكندر، أصبحت أسماء الملوك الإغريقيين تدرج ضمن آلهة المدن اليونانية، وأصبح الملك المعبود رسميًا نظامًا عامًا فى الشرق أخذه عنه الأباطرة الرومان فى النهاية. وبهذه الطريقة انتقل الاعتقاد فى «الألوهية التى تحيط بالملك» إلى التفكير الأوربى، واستمر فيه بشكل ما حتى الأزمنة الحديثة. ولم تحمل هذه الفكرة معنى خنوع الرعية، وفيما يتعلق بالفئة المثقفة من اليونانيين فإنهم لم يعتقدوا قط أن هذا العمل جزء من عقيدة دينية صحيحة. وعلى أية حال لم يكن مما يثير الدهشة أن يرقى إنسان إلى مصاف الآلهة، فإن الأبطال أو المشرعين فى كثير من المدن اليونانية قد نعموا بهذا الشرف، وكانت أغراض ذلك ونتائجه سياسية، وقد أعطت الإسكندر وخلفاءه الذين تمتعوا بها السلطة اللازمة لدعم تحالفهم مع تلك المدن(٧). وحتى

فى الحكومات الملكية كان التقديس الرسمى للملك ذا مغزى دستورى لا يختلف كل الاختلاف عن المغزى الذى كان لنظرية «الحق الإلهى» لدى ملكيات القرن السادس عشر. وكان هذا أحسن وسيلة ممكنة للإبقاء على وحدة الدولة وتجانسها فى ذلك الحين، كما كان طريقة للتعبير عن أن سلطة الملك تستند إلى حق. وعلاوة على ذلك فقد ضمنت أن يستمر العمل بقانون الملك، بعد مماته، الأمر الذى لم يكن ليتيسر لو نظر إلى هذا القانون كتعبير عن إرادة الملك فقط. وأخيرًا ربما كان صحيحًا أن الألقاب الدينية مثل المخلّص والمحسن كانت أوصافًا حقيقية لما يستطيع الملك الصالح أن يفعله، وإن اعتراف الرعايا بالجميل لمن أعطاهم سلامًا وحكومة صالحة كان فى الغالب صادرًا عن شعور صادق.

ونتيجة لذلك نشأت فى الأزمنة الإغريقية نظرية عبادة الملك التى كانت الواقع تنسب إلى طبيعة الملك الذاتية الصفات الخيرة التى يجب أن تكون له؛ فالملك الحقيقى فى نظرهم مقدس لأنه جلب الانسجام للبلاد كما يجلبه الله إلى العالم. وقد وصف الملك فى قول مأثور حينذاك بأنه قانون يبعث الحياة، أو صورة مجسمة لمبادىء القانون والحق التى تحكم العالم بأسره، ولذلك كانت له قداسة لا يشاركه فيها الرجل العادى، تجلب المصائب على من يغتصب الملك ويستولى عليه بدون معونة الله ورضاه. ونتيجة لهذا كان لسلطة الملك جزء دينى وأدبى يقره ويعترف به رعاياه دون أن يفقدوا بذلك شيئًا من حريتهم الأدبية وكرامتهم، فكان سائدًا بينهم أن الملكية والاستبداد يختلفان اختلافًا جوهريًا. مثل ذلك قول أحدهم:

«آه لو كان من المستطاع أن ترفع عن الطبيعة البشرية كل حاجة إلى الطاعة... إذ لا مناص لنا منها كحيوانات فانية، وهذا هو أعمق الآثار لأصلنا الترابى، نظرًا لأن الطاعة تكاد تكون إحدى الضرورات»[8].

مدينة العالم

ومهما يكن من أمر فإنه لا يظهر أثر لخلق مثل أعلى من الملكية المدعمة بالحق الإلهى فى الشكل الكلاسيكى للرواقية، وربما كان سبب ذلك هو أن هذا

الوصف لم يتوطد ويأخذ صيغة منظمة فى أثينا إلا فى الوقت الذى حصلت فيه المدينة المذكورة على نوع من الاستقلال من مقدونيا، فقد حدث فى الربع الأخير من القرن الثالث أن أصبحت دار الرواقيين Stoa بفضل كريسيبوس أعظم مدارس الفلسفة الأثينية وأكثرها احترامًا، وأخذت الرواقية الشكل المنظم الذى احتفظت به طوال تاريخها. ومع أن أسلوب كويسيبوس فى الكتابة كان منفرًا إلى حد أنه كان مضرب المثل فى الجفاف والثرثرة إلا أنه نجح خلع رونق على الفلسفة الرواقية جعل منها فى الزمن القديم «عمادًا فكريًا لكل صاحب عقيدة سياسية أو أخلاقية أو دينية»(٩) وفضلاً عن ذلك فقد أضفت معنى أخلاقيًا إيجابيًا على فكرة الدولة العالمية والقانون العالمى، هى الفكرة التى نبذها الكلبيون لا لشىء سوى إنكارها لفكرة دولة المدينة.

ولقد كان الهدف الأخلاقى للفلسفة الرواقية، بل ولجميع الفلسفات التى ظهرت بعد موت أرسطو، هو توفير الاكتفاء الذاتى وتحقيق السعادة للفرد. والواقع أن الرواقيين طالما ترددوا فى اختيار المثل الأعلى الجدير بأن يستلهموه، وهل يكون هو القديس الذى ينبذ المطالب الدنيوية، أم هو الرجل الذى يكد ويعمل. فالرواقى يستطيع كما يستطيع الأبيقورى Epicurean أن يوصى بأن من الحكمة الزهد فى الدنيا. غير أن هناك أمرين حالا دون تطبيق هذا الاتجاه على مدرستهم: أولهما أن الرواقيين كانوا يرمون إلى تلقين الناس مبدأ الاكتفاء الذاتى عن طريق التدريب الشديد للإرادة، وكانت أمهات الفضائل فى نظرهم العزيمة والصبر والإخلاص للواجب وعدم الاكتراث بالملذات. وثانيهما رغبتهم فى تعزيز الإحساس بالواجب بوساطة تعليم دينى شبيه بالكلفينية، Calvinism. وكان الرواقى يؤمن إيمانًا قويًا بقدرة مدبر الكون، ويشعر أن حياته رسالة أسندها إليه الإله، كما يسند القائد عملاً إلى جنوده. طالما استعمل أتباعها فى هذا المعنى استعارة شبهوا فيها الحياة بمسرح يقوم عليه الناس بدور الممثلين. وواجب كل إنسان هو أن يلعب بمهارة الدور الذى خلق له، سواء أكان هذا الدور عظيمًا أم تافهًا، سعيدًا أم تعيسًا. وكان المبدأ الأساسى فى تعاليم الرواقيين يقوم على إيمان دينى بوحدة الطبيعة وكمالها، أو بنظام أخلاقى حقيقى وكانت الحياة

الطبيعية تعنى فى نظرهم التسليم بإرادة الله، والتعاون مع كل قوى الخير، والشعور بالاعتماد على قوة عادلة فوق قوة البشر، والطمأنينة المنبعثة عن الإيمان بخير الدنيا ومعقوليتها.

فهناك، إذن، توافق خلقى أساسى بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة بمعناها الواسع. وقد عبر الرواقيون عن هذا بقولهم إن الإنسان عاقل وإن الإله عاقل. فالنور الإلهى الذى يبعث فى الدنيا الحياة قد أودع قبسًا منه فى روح الإنسان، وهذا يجعل للإنسان مكانة خاصة بين المخلوقات. لقد أعطى الله الحيوانات الأخرى غرائز وبواعث، وقوى لازمة لحياتها حسب أنواعها المختلفة. أما الإنسان فقد وهبه العقل والكلام والقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، وهو بذلك يصلح دون سائر الكائنات الحية للحياة الاجتماعيةالتى هى له من الضرورات. والناس أبناء الله وهم بذلك إخوة بعضهم لبعض. فالإيمان بالله فى نظر الرواقيين هو إيمان بقيمة الأهداف الاجتماعية وبمسئولية الرجل الصالح فى حمل نصيبه منها. وإلى هذه العقيدة يرجع سبب اعتبار الرواقية قوة خلقية واجتماعية. ولم يكن فى هذا شىء جوهرى من اليتوبيا المثالية بالرغم من أن الرواقيين الأول كانوا يعلون شأن فلسفة أبطالهم.

ومن هذا نشأت دولة عالمية، الآلهة فيها والرجال مواطنون، ولها دستور هو العقل المنزه عن الخطأ، يهدى الناس إلى ما يجب أن يفعلوه وما يجب أن يتجنبوه. فالعقل المنزه عن الخطأ، يهدى الناس إلى ما يجب أن يفعلوه وما يجب أن يتجنبوه. فالعقل المنزه عن الخطأ هو القانون الطبيعى، هو المقياس فى كل مكان لما هو حق وعدل، لا تتغير مبادئه، وهو ملزم لكل الناس حكامًا ومحكومين على السواء، وهو قانون الله. وقد عبر كريسيبوس عن ذلك فى فاتحة كتابه عن القانون بما يلى:

«إن القانون هو الحاكم المسيطر على أعماله الآلهة والناس جميعًا. ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف ورصين، وهو الفيصل فيما هو حق وما هو باطل وهو الذى يهدى كل الكائنات الاجتماعية بطبيعتها إلى ما يجب عمله ويمنعها عما لا يصح عمله».

أما الفوارق الاجتماعية التقليدية السائدة فى أماكن معينة فليس لها دلالة فى الدولة العالمية. وقد ظل الرواقيون الأول، جريًا على سنة الكلبيين، ينكرون حاجة المجتمع المكون من أناس عقلاء إلى أية أنظمة أو مؤسسات. فاليونانيون والبرابرة، والأشراف والعامة، والأرقاء والأحرار، والأغنياء والفقراء، كلهم سواء، والفرق الوحيد الأصيل بين الناس هو الفرق بين العاقل والأحمق، وبين الرجل الذى يمكن أن يهديه الله والرجل الذى يجب أن العاقل والأحمق، وبين الرجل الذى يمكن أن يهديه الله والرجل الذى يجب أن يدفع إلى ذلك قسرًا. وما من شك فى أن الرواقيين قد استعملوا نظرية المساواة هذه منذ البداية كأساس لرفع المستوى الخلقى بالرغم من أنهم كانوا دائمًا يولون الإصلاح الاجتماعى اعتبارًا ثانويًا. ويقول كريسيبوس إنه لا يوجد رجل عبد «بالطبيعة»، وإن العبد يجب أن يعامل بوصفه «عاملاً مستأجرًا مدى الحياة»، وهذه نغمة تختلف عن تعريف أرسطو للعبد بأنه آلة حية. ومن ناحية المضمون على الأقل صار الانتماء إلى عضوية الدولة العالمية مفتوحًا أمام الجميع، ما دامت تلك الدولة تقوم على العقل الذى لا يختص به إنسان دون آخر. ولكن من الوجهة العملية فقد هال الرواقيين، كمعظم فلاسفة الأخلاق المتزمتين، كثرة الأغبياء؛ فالطريق محدود والباب ضيق، وقليلون هم أولئك الذين يستطيعون أن يجدوه، ومهما يكن الأمر فالمرء بقيمته ومزاياه الشخصية وليس بمظهره.

وإذا كانت الرواقية قد أنقصت من قيمة الفوارق الاجتماعية بين الأفراد، فقد سعت إلى زيادة الارتباط والانسجام بين الدول فكان لكل إنسان قانونان: قانون مدينته، وقانون المدينة العالمية. أو بمعنى آخر قانون العادات وقانون العقل. ومن بين هذين القانونين يجب أن يكون للقانون الثانى اليد العليا، ويجب أن يهيىء معيارًا تلتزمه شرائع المدن وعاداتها؛ فالعادات مختلفة، ولكن العقل واحد، ووراء هذا الاختلاف فى التقاليد ينبغى أن يكون هناك قدر من الوحدة فى الغرض. وتجنح الفلسفة الرواقية إلى فرض وجود نظام قانونى عالمى له فروع محلية لا نهاية لها. فالأماكن قد تختلف تبعًا لظروفها دون أن يعدّ ذلك غير معقول، بينما

تحول معقولية النظام العالمى دون تحوّل هذه الاختلافات إلى مشاحنات ومخاصمات. وهذا الرأى فى جوهرة يتمشى مع مبدأ «اتحاد القلوب» الذى نادى به الإسكندر، ففى كل مكان من العالم الإغريقى تمتع عدد كبير من المدن والسلطات المنحلية بنوع من الحكم الذاتى، وكان القانون العام أو قانون الملك يربط هذه المدن والأقاليم بعضها بعضًا، وأصبح مبدأ التحكيم بين المدن نظامًا عامًا معترفًا به فى الفصل فى الخصومات، وفى داخل المدن حل نظام الفصل فى الخصومات الخصوصية بوساطة لجان قضائية تستدعى من مدن أخرى محل نظام المحلفين القديم(١٠).

وتضمن كلا الإجراءين مقارنة العادات، والرجوع إلى قواعد العدالة، ثم فى النهاية نشوء قانون مشترك، وهى الظروف التى بذل فيها القانون الطبيعى تأثيرًا هامًا. وكان لما حدث فى التاريخ بعد ذلك من إقحام فكرة الرواقيين عن القانون المثالى فى القانون الرومانى أهمية أكبر، ولكن يلوح أن طبيعة تأثيرها لم تتغير عما كانت عليه فى البداية. فقد كانت متمسكة بالمثل الأعلى فى المنطق وقواعد العدالة كوسيلة لنقد اللقانون فى زمن كان القانون الوضعى فيه يكاد ينحصر فيما اعتاده الناس. فليست المسألة مجرد التأكيد بوجوب اعتماد القانون الوضعى على قواعد العدالة؛ إذ كان اليونانيون يعتقدون دائمًا أن القانون يمدهم بنظام أخلاقى علاوة على قاعدة العدالة العامة. أما ما أضافه الرواقيون إلى هذا فكان قاعدة وجود قانونين، القانون العادى للمدينة والقانون الطبيعى للدولة العالمية، وهو القانون الأكثر كمالاً. أما استعمال القواعد المثالية للعدالة كأساس لنقد القانون فأمر يحتاج إلى إدراك صاف عند الناقد يجعله يشعر أن العدالة غير متفقة مع القانون فى وضعه الحالى. وخلاصة القول أن المدينة العالمية عند الرواقيين كانت فى طريقها لأن تصير بعد ذلك مدينة الله فى التفكير المسيحى.

تنقيح الفلسفة الرواقية

ظلت القواعد العامة للفلسفة الرواقية على ما تركها عليه كريسيبوس قرب نهاية القرن الثالث. غير أن هذه القواعد قد تناولتها تغيرات هامة كان لها الأثر فى تقريبها إلى أذهان الناس وقبولهم لها وبخاصة فى روما. فقد كانت الصعوبة التى لازمت الرواقية الأولى ترجع إلى استمرار وجود عناصر من الفلسفة الكلبية ظلت باقية فيها، مثل الاتجاه إلى اعتبار الرجل العاقل كائنًا يختلف تمام الاختلاف عن الكائنات العادية الفانية ويكون بذلك بعيدًا عن المشاعل العادية، وكذلك الميل المقابل إلى عدم ربط القانون الطبيعى بذلك التباين القائم فى العرف والعادات. وكان السبب فى تنقيح الرواقية هو، إلى حد كبير، تلك الانتقادات المرة التى شنها الدهرى كارنيادس الشكاك The Skeptic Carneades؛ فقد كانت الفلسفة الرواقية عند مطلع القرن الثانى قد احتلت مركزًا بين مدارس الفلسفة يغرى بتكريس وقت طويل لنقدها والتعليق عليها. ويقال إن كارنيادس تساءل مازحًا ذات مرة: «ماذا كنت أصنع لو لم يوجد كريسيبوس؟» فقد هاجم كارنيادس الرواقية فى شتى نواحيها - هاجم آراءها فى الدين، وفى علم النفس، وفى نظرية العدل الطبيعى. ويلوح أن نقده لنظرية الرواقيين السياسية يتلخص أولاً فى أن الرجل العاقل عندهم عبارة عن مسخ لا شبيه له فى الطبيعة، مجرد تمامًا من الإنسانية ويعمل جاهدًا لاستئصال كل شعور وعاطفة. وقد أصاب فى هذا الانتقاد للنظرية ذاتها، ولو أن الرواقيين عمومًا كانوا أفضل من نظريتهم، كذلك أشار كارنيادس إلى صعوبة الاعتقاد بأن هناك قانونًا عالميًا للعدالة نظرًا للاختلاف القائم فعلاً بين الإيمان النظرى بالأخلاق وبين التطبيق العملى لها، وقد أكد كارنيادس أن الناس فى الواقع إنما تحكمهم مصالحهم الذاتية وحرصهم وفطنتهم، ومن أجل ذلك كانت العدالة مجرد مظهر فخرى.

ولم يكن الرد على هذه الانتقادات إعادة بناء للرواقية بالمعنى الصحيح، وإنما كان تنقيحًا لها بتضمينها أفكارًا مستمدة، بصفة خاصة، من أفلاطون وأرسطو.

وفى نهاية القرن الثانى كانت الثقافةالعالمية الواسعة فى حاجة إلى خلق فلسفة عالمية لم تكن لتلقى قبولاً من الناس ولم تدخل فيها عناصر مأخوذة من مصادر عديدة. وفى ذلك الوقت كان من الميسور الرجوع إلى فلاسفة القرن الرابع العظام دون أن يمنع من هذا أن هؤلاء الفلاسفة كانوا يهيمون بدولة المدينة التى أصبحت غير ذات موضوع من زمن أبعد مما تعيه ذاكرة الناس. وهذه هى المرة الأولى من بين المناسبات العديدة التى كان الرجوع فيها إلى التقاليد الكلاسيكية فى الفلسفة هو الوسيلة الوحيدة لتكوين رأى أكثر إنسانية عن الحياة والعلاقات الاجتماعية. وقد قام فعلاً بهذا العمل من بين فلاسفة الرواقية بنائتيوس الرودسى Panaetius of Rhodes الذى رأس المدرسة الرواقية قبيل نهاية القرن الثانى. ولا شك أن الفلسفة الرواقية فقدت بهذا العمل كثيرًا من صلابتها المنطقية، ولكنها من جهة أخرى اكتسبت رقةوأصبحت أكثر قبولاً عند طبقة المثقفين الذين لم يعنوا مطلقًا بالجوانب الفنية للمدارس الفلسفية. وكانت هذه مسألة فى الدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة إلى التأثير الاجتماعى والسياسى الذى استطاعت هذه الفلسفة أن تنشره. وكان العمل العظيم الذى قام به بنائتيوس أنه أعاد كتابة المذهب الرواقى فى أسلوب جعله سهل القبول لدى أفراد الطبقة الأرستقراطية من الرومان الذين يجهلون الفلسفة كل الجهل. ومع ذلك كانوا شديدى التلهف إلى تلقى علوم اليونان التى تختلف كثيرًا عن كل ما أخرجته رومامن علوم. ولم تكن أية يونانية أخرى لتفوق الرواقية فى استنهاض الفضائل الطبيعية فى ضبط النفس والإخلاص للواجب والروح العامة، وهى فضائل يجلها الرومان إجلالاً خاصًا ويزهون بها، ولم تكن هناك نظرية سياسية أخرى غير نظرية الرواقيين فى الدولة العالمية تصلح لإدخال بعض المبادىء المثالية على وسائل الاستعمار الرومانى الجشع. أما نقطة الاتصال بين الرواقيين والرومان أثناء تلك الفترة الحرجة - وهى الربع الثالث من القرن الثانى - فكان منشؤها العلاقة التى قامت بين اثنين من اليونانيين هما بنائتيوس وبوليبيوس الإنسانية أثرًا قويًا فى الرواقيين من الرومان.

«إن وحدة الجنس البشرى، ومساواة الناس، ومن ثم العدالة فى الدولة، وتساوى قيم الرجال والنساء، واحترام حقوق الزوجات والأطفال، وعمل الخير، والحب، وطهارة الأسرة، والتسامح، والإحسان إلى الآخرين، والشعور بالإنسانية فى كل الأحوال حتى فى حالة الضرورة القاسية التى تقضى بمعاقبة المجرم بالإعدام - كل هذه الأشياء هى الأفكار الأساسية التى تملأ كتب الرواقيين المتأخرين»(١١).

وإلى بوليبيوس يرجع الفضل فى معرفة بدء التاريخ الرومانى وفى ظهور أول دراسة للمؤسسات الرومانية. وهو فى كتبه التاريخية ينظر إلى وجود دولة عالمية تحت سيطرةالرومان كحقيقةواقعة. وهو يحاول أن يتابع مجرى الحوادث من إسبانيا إلى آسيا الصغرى ويوضح «الوسائل ونوع الدستور الذى بفضله تمكن الرومان من إخضاع العالم فى أقل من ثلاث وخمسين سنة». وفى كتابه السادس يعرض نظرية الدستور الرومانى التى قد تكون صدى لأفكار بنائتيوس Panaetius أيضًا والتى نالت استحسان أتباع سيبيو، ويعتقد بوليبيوس أن فى التاريخ قانونًا للنمو والاضمحلال لا مفر منه. وهو يوضح هذا بما رآه من اتجاه الحكومات ذات اللون الواحد إلى الفساد بأساليب معينة، فالملكية تنقلب إلى مستبدة وعاتية والأرستقراطية إلى أقلية أوليجاركية Oligarchical وهكذا. وقد استغل فى هذا الصدد التقسيم السداسى القديم للدستور كما أورده أفلاطون فى كتابه «رجل الدولة» Statesman وأرسطو فى كتابه «السياسة» Politics، مضيفًا إليه فقط نظرية أكثر وضوحًا فى الدورة التى تسبب تحول كل نوع من الحكومات إلى نوع آخر. وقد علل ازدياد قوة روما بأنها اتخذت لنفسها بغير قصد دستورًا للحكم المختلط «عناصره مرتبة فى دقة وتوازن تام». فيتمثل فى القنصل بروما العنصر الملكى، وفى السناتو أو مجلس الشيوخ اللعنصر الأرستقراطى، ويتحقق فى الجمعيات الشعبية العنصر الديمقراطى. ولكن السر الحقيقى فى تلك الحكومة الرومانية هو أن هذه القوى الثلاث كانت تراقب بعضها بعضًا، فانقادت بذلك الاتجاه إلى الاضمحلال الذى كان لا مفر منه لو أن إحدى هذه القوى طغت على الآخريين. وقد عدل بوليبيوس النظرية القديمة للحكومة المختلطة التى سادت

مدة طويلة، فى نقطتين: أولاهما أنه جعل اتجاه الحكومات غير المختلطة إلى الفساد قانونًا تاريخيًا، ولكن الدورة السداسية التى برهن بها على ذلك إنما قامت على أساس التجربة اليونانية ولا تتفق مع تطور الدستور الرومانى بتاتًا. والثانية أن حكومته المختلطة ليست نتيجة توازن لقوى سياسية كما يرى أرسطو وإنما نتيجة لتوازن طبقات اجتماعية. ويظهر أنه استعان فى رأيه هذا بمبدأ قانونى هو مبدأ الزمالة الرومانى الذى يعطى كل حاكم الحق فى أن يستعمل أدنى. وهكذا أسبغ بوليبيوس على الحكومات المختلطة نوعًا من نظام الرقابة والتوازن، وقد سرى هذا الأسلوب إلى مونتسكيو Montesquieu وإلى واضعى الدستور الأمريكى.

أما من الوجهة التاريخية الدقيقة فإن تحليل بوليبيوس للدستور الرومانى ليس بأكثر عمقًا من تحليل مونتسكيو للدستور الإنجليزى. فنظام منابر الشعب (المجالس النيابية) وهى أهم هيئات الحكم فى المراحل الأخيرة للتطور الدستورى لا يتفق مع مشروعه، فهو مثل مونتسكيو لم يتناول إلا المرحلة العابرة التى كانت تحت نظره عند بحثه للدستور. وفى الحقيقة لم يكن لنظرية الحكومة المختلطة سوى أهمية مؤقتة فى نقل الأفكار الرواقية إلى روما. ولا شك فى أن الأرستقراطيين الرومانيين فى الزمن الأخير من الجمهورية سرهم أن يسمعوا أن الدستور الذى ورثوه عن أجدادهم جاء بالسليقة مطابقًا لأعظم اكتشاف قام به علماء السياسة اليونانيون. وليس هناك من شك أيضًا فى أن الدولة العالمية الرواقية أسلمت نفسها بسهولة إلى نوع من الاستعمار العاطفى جعل الفاتحين يتخيلون أنهم أخذوا على عاتقهم عبء الرجل الأبيض، وأنهم كانوا يجلبون نعمة السلام والأمن إلى عالم تنقصه الكفاءة السياسية. وأخيرًا، كان هناك ظرف تاريخى خاص فى آخر القرن الثانى قبل الميلاد ـ ظرف الإصلاحات التى حاولها تيبريوس جراشوس Tiberius Grqcchus فى سنة ١٣٣ عن طريق نداء صريح وجهه إلى المصالح المتعارضة للطبقات الاقتصادية ـ جعل الدعوة إلى اتفاق منظم «concordia ordinum» رد فعل مناسبًا من جانب الجمهوريين الأرستقراطيين فقد أخذت نظرية الدولة المختلطة حيزًا كبيرًا من تفكير شيشرون، ولكنها لم تكن

سوى الأمل الضائع فى الجمهورية؛ إذ أخذ التطور فى ظل الإمبراطورية يتجه نحو تعميم صفة المواطن الرومانية التى تم وضع شروطها فى مرسوم كاراكالا Caracalla سنة ٢١٢ ميلادية. وإلغاء الفوارق بين الطبقات. وكانت المساواة التى تضمنتها هذه الحركة أكثر تمثيلاً فى روح الرواقية الرومانية منها فى ذلك الضرب من الفلسفة التى نقضته الرواقية مؤقتًا تحت تأثير بنائتيوس وبوليبيوس.

الوسط السيبيونى

إن النتيجة الدائمة الملحوظة لتأثير الرواقية على الوسط لتكمن فى أن الرواقية أثرت فى الرجال الذين أخذوا على عاتقهم القيام بالدراسات الأولى فى التشريع الرومانى. فقد بدت إعادة شرح بنائتيوس للمذهب الرواقى لهؤلاء الرومانيين ممن ينتمون إلى الطبقة الحاكمة وكأنها تمدهم بالوسائل التى تساعدهم على الاحتفاظ بأحسن المثل العليا الرومانية القديمة على هدى من ثقافة مستمدة من الفن والأدب، تكّون قوى انسجامها تآلفًا أوسع، ودماثة أكثر، ورغبة صادقة فى الخير. وقد سمى الرومان هذا إنسانية Humanitas وهو تهذيب لخشونة مجتمع أسكرته السلطة وغير مستتير بما يثقفه من ذوق أو أفكار، ثم هو فى الوقت ذاته وسيلة لتجميد الفتح وتحويله إلى مثل أعلى. وبفضل اللدائرة السيبيونية أو الرجال المتصلين اتصالاً وثيقًا بأعضائها استخدم هذا المثل الأعلى فى فترة حرجة للتأثير فى دراسة القانون الرومانى. ولا شك فى أن المحاولات الأولى لوضع تشريع منظم قام بها رجال تأثروا تأثرًا قويًا بمذهب الرواقيين(١٢).

ولقد مهد تاريخ القانون الطريق لذلك قبل أن تدخل الرواقية إلى روما، فقد كان قانون روما فى البداية، كسائر الأنظمة القانونية القديمة، قانونًا موضوعًا لمدينة، أو بعبارة أدق، لطائفة محدودة جدًا من المواطنين ولدوا فى ظله كجزء من

تراثهم المدنى. وكان القانون يجمع بين طقوس واحتفالات دينية وسوابق عن السلف جعلته غير صالح للتطبيق على أى إنسان غير رومانى المولد. ومع نمو ثروة الرومان ونفوذهم السياسى تكونت طائفة متزايدة من الأجانب المقيمين فى روما كان عليهم أن يتعاملوا فيما بينهم وأن يتعاملوا مع الرومان. ولذا زصبحت الضرورة ماسة لفرض رقابة قانونية على تصرفاتهم بطريقة أو بأخرى، وقد عالج الرومان هذه المشكلة حوالى منتصف القرن الثالث قبل الميلاد بأن عينوا قاضيًا خاصًا practor peregrinus ليفصل فى المنازعات التى من هذا القبيل. وبما أنه لم يكن هناك قانون طقسى يمكن تطبيقه، فقد سمح بكل أنواع الإجراءات غير الرسمية، وأخذ القانون الرسمى، لنفس السبب، يتفتت بسبب اعتبارات العدالة ونزاهة المعاملة وازدياد الإدراك العام، وبالاختصار، بسبب اعتبارات بكل ما تتطلبه الأمانة فى المعاملة. ونتج عن هذا أن تكّون ونما قانون نافذ، خال من الإجراءات الشكلية، ولكنه يتمشى بصفة عامة مع ما كان سائدًا من الآراء بشأن المعاملة الشريفة والنفع العام، وقد أطلق المحامون عليه اسم ius gentium، أى القانون المشترك بين كل الشعوب. ولا تختلف عمليةتكوينه فى جوهرها عن تلك التى جاءت بالقانون التجارى الإنجليزى إلى الوجود، وكما أن القانون الإنجليزى المذكور قد أدمج فى النهاية فى صلب القانون الإنجليزى، بمثل ذلك أثر قانون الشعوب فى تقدم القانون الرومانى. وفى الواقع أنه نظرًا لكونه أكثر عدالة ومعقولية، وأكثر ملاءمة للزمن من القانون المتزمت القديم، فقد ساعد، مع عوامل أخرى، على إلقاء الضوء على القانون الرومانى بأكمله(١٣).

وكان «قانون الشعوب» مجرد فكرة قانونية ليس لها من مغزى فلسفى معين، وكان «القانون الطبيعى» ius naturale تعبيرًا فلسفيًا ترجم من الاصطلاحات اليونانية الرواقية إلى اللاتينية. وفى الحقيقة أن القانونين متفقان تقريبًا، فقد أمكن للنظريتين اللتين بنى عليهما القانونان أن تتفاعلا بنجاح، وظهر أن تقبلهما واستمرار الأخذ بهماكفيلان بتوفير عدل محسوس للناس يفوق على الأقل ما كان

متبعًا من قبل من الاقتصار على التقاليد المحلية، كما أنهما بدورهما سهّلا لحكم العقل أن يخرج إلى حيز التنفيذ. وهكذا تم التعاون بين القانون المثالى الرواقى والقوانين الوضعية للولايات، وكان لذلك فى النهاية أحسن الأثر فى تطور التشريع، فقد استخدمت فكرة القانون الطبيعى فى نقد العادات المحلية وتهذيبها وساعدت على هدم الطابع الدينى والشعائرى للقانون، وزادت فى تقوية ارتقاء المساواة أمام القانون. كما أنها أكدت أهمية عامل القصد فى القانون وخففت كثيرًا من الخشونة غير المعقولة. والخلاصة أنها وضعت أمام أعين المحامين الرومان مثلاً أعلى يمكنهم من جعل مهنتهم خير وعدالة ars boni et aequi.

ولكى نستطيع تقدير ما قامت به الفلسفة السياسية الرواقية من أعمال علينا أن ننعم النظر فى الطريق الطويل الذى اجتازه المجتمع السياسى خلال القرنين اللذين تعاقبا بعد موت أرسطو. فإذا قارنا أثينا كما كانت فى سنة ٣٢٢ بعالم البحر المتوسط، كما كان بعد ذلك بقرنين، لكان الثانى قريبًا من الأزمة الحديثة؛ إذ كان يتكون على كل حال من مجتمع يشمل الدنيا المعروفة فى ذل؛ الوقت وكان الاتصال الواسع بين أهله اعتياديًا ولم يكن للفروق المحلية سوى أهمية صغيرة ومتضائلة. ثم إننا سلمنا بالأمر الواقع وهو فشل دولة المدينة واستحالة بقائها منطوية على نفسها وعلى التمييز القاسى بين المواطنين والأجانب، وحصرها صفة المواطن فى أولئك الذين يستطيعون فى الواقع أن يسهموا فى الحكم داخلها إذا سلمنا بكل ذلك - وقد حدث فعلاً - لرأينا أن الفلسفة الرواقية قد أخذت على عاتقها فى جرأة أن تفسر المثل العليا السياسية بحيث تناسب الدولة العالمية أو العظمى.فقد رسمت الخطوط العريضة لفكرة أخوة إنسانية عالمية متحدة فى ظل عدل يتسع ليشملهم جميعًا. ثم إنها قدمت إلينا النظرة التى تقول: إن الناس متساوون بالطبيعة رغم اختلافهم فى الجنس والمرتبة والثروة. وأصرت على أنه حتى الدولة العالمية - وهى فى ذلك ليست أقل من المدينة - إنما هى اتحاد أخلاقى يقتضى أدبيًا من رعاياه أن يخلصوا له، وليس مجرد أن ينتزع

طاعتهم بالقوة القاهرة. ومهما حاولت أساليب السياسة هدم هذه الأفكار الخاصة بما ينبغى أن تكون عليه العلاقات الإنسانية، فإنها ستظل جزءًا لا يمكن حذفه أو اقتلاعه من المثل العليا السياسية عند شعوب أوروبا.

هوامش الفصل (الثامن)

(١) History of Mediaeval Political Theory, Vol. I (1903), p. 2.

(٢) W.W. Tarn. Hellenistic Civilisation (1952), 69.

(٣) See Tarn, op. cit., ch. x.

(٤) I. Corinthians, 12, 4-12.

(٥) I. de Alex. virt., 6.

(٦) W.W. Tarn, Alexander the Great and the Unity of Mankind (1933), Proceedings of the British Academy, Vol. XIX. See E.R. Goodenough's "Political Philosophy of Hellenistic Kingship" in Yale Classical Studies, Vol. I (1928), pp. 55 ff., which discusses a group of Pythagorean fragents, of uncertain date, preserved in Stobaeus. See also M.H. Fisch, "Alexander and the Stoics", Am. J. Philology, Vol. LVIII (1937), pp. 59, 129.

(٧) Tarn, op. cit., pp. 52 ff.

(٨) Translated by Goodenough, loc. cit., p. 89.

(٩) W. s Ferguson, Hellenistic Athens (1911), p. 261.

(١٠) Tarn, op. cit., p. 77.

(١١) Jacques Denis, Histoire des theories et des theories et des idees morales l'antiquité (1856), Vol. II, pp. 191 f.; quoted by Janet, Histoire de la science politique (1913), Vol. I, p. 249.

(١٢) See Cicero on the Commonwealth, ed. by Sabine and Smith(1929), Introduction, p. 36.

(١٣) See "The Development of Law under the Republic," by F. de Zulueta, Cambridge Ancient History, Vol. Ix (1932), pp. 866 ff.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

From Alexander to Constantine: Passages and Documents Illustrating the History of Social Social and Political Ideas, 336 B.C.-A.D. 337. Trans. by Ernest Barker. Oxford, 1956.

"Roman Religion and the Advent of Philosophy." By Cyril Bailey.In the Cambridge Ancient History, Vol . VIII (1930), ch. 14.

Chrysippe et l'ancien Stoicisme. By Emile Brehier. New ed. rev. Paris, 1950.

"The Lqw of Nature". By James Bryce. In Studies in History and Jurisprudence. New York, 1901.

Alexander and the Greeks. By Victor Ehrenberg. trans. by Ruth F. von Velsen. Oxford, 1938.

"Legalized Absolautism en route from Greece to Rome". By W. S. Ferguson. In Am. Hist Rev., Vol. XVIII 91912-1913), P. 29.

Hellenistic Athens: An Historical Essay. By W.S. Ferguson. London, 1911.

"Polybius" by T.R. Glover.In the Cambridge Ancient History, Vol. VIII (1930), ch. I.

"The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship". By Erwin R. Goodenough. In Yale Classical Studies, Vol. I. New Haven, Conn., 1928.

Stoic and Epicurean. By R.D. Hicks. London, 1911. Chs. 3, 4, 7, 8. "The Creek Sceptics. By Mary Mills Patrick. New York, 1929.

"The History of the Law of Nature". By Sir Frederick Pollock. In Essays in the Law. Londen, 1922.

The Political Theory of the Old and Middle Stoa. By Margaret E. Reesor. New York, 1951.

Hellenistic Civilisation.By W.W. Tarn. 3d. rev. by the author and G.T. Griffith. London, 1952.

"The Development of Law under the Republic." By F. de Zulueta. In the Cambridge Ancient History, Vol. IX (1932), ch. 21.

الفصل التاسع

شيشرون ورجال القانون الرومان

قبيل بداية القرن الأول قبل الميلاد اكتملت إلى حد كبير الإجراءات السياسية التى بدأت بغزوات الإسكندر للشرق. فقد انصهر عالم البحر المتوسط وأصبح جماعة واحدة إلى حد بعيد. ففقدت دولة المدينة ما كان لها من أهمية، كما لم توجد أمم لها وعى سياسى ذاتى مثل تلك التى ظهرت فى العصر الحديث. وكان من الواضح أن روما هى وريثة مقدونيا ومصر والممالك الآسيوية، وأن العالم المتمدين المعروف فى ذلك الوقت سيتحد تحت حكم سياسى موحد كما وقع فعلاً خلال القرن التالى، كما أنه قبيل القرن الأول نشرت أيضًا الفلسفة الرواقية مبادىء الدولة العالمية والعدالة الطبيعية وصفة المواطن العالمية، غير أن هذه التعبيرات كانت تحمل معانى خلقية أكثر منها قانونية، وبذلك تهيأ الجو لتطورات جديدة وتفسيرات أوضح لهذه الأفكار الفلسفية. واستمرت الأفكار التى تتسم بالسلبية التى نادى بها الأبيقوريون والشكاكون والتى اعتمدت على تفسير الطبيعة فى إطار المصلحة الفردية الذاتية، غير أن المستقبل القريب على الأقل كان يتفق مع الأفكار التى طورها الرواقيون، وكانت هذه الأفكار قد تشتت إلى حد أن أصبحت قابلة لفقدان مظهرها وشخصيتها مع أى نظام فلسفى لتصبح ملكية عامة مشتركة للمتعلمين.

وقد اشتملت هذه الأفكار على عدد من المعتقدات ذات معان أخلاقية أو دينية ولكن ليست على درجة عالية من الدقة أو التحديد الفلسفى. ومع ازدياد اتجاه المدارس إلى الاقتراض بعضها من بعض، فقدت الدقة التى تميزت بها الرواقة على يدى كريسيبوس، وذلك كما كان متوقعًا عندما أصبحت منتشرة فى ثقافة عالمية إلى درجة بعيدة. وقد اشتملت كذلك على الاعتقاد بأن العالم يخضع إلى حكم مقدس من جانب الإله الذى يتسم بالمعقولية والحسن؛ إله تشبه علاقته بالأفراد علاقة الأب بأبنائه. كما اشتملت أيضًا على الاعتقاد بأن الأفراد إخوة، وأنهم أعضاء فى أسرة إنسانية مشتركة حيث يمكنهم ما يتصفون به كجنس من مقدرة عقلية من الاقتراب إلى الإله، بل وفى بعض النواحى الأساسية متشابهون، ذلك بعد أن يؤخذ فى الحسبان الاختلافات السائدة بينهم والناجمة عن اختلاف اللغة والعادات المحلية. ولذلك فإن هناك بعض قواعد الأخلاق والعدالة والحكمة فى التصرف تلزم كل الأشخاص، ولا يرجع ذلك إلى أنها توجد فى القانون الوضعى أو لأن عقوبة تنجم عن مخالفتها، بل لأنها صحيحة بطبيعتها وتستدعى كل احترام.وأخيرًا فإن الإنسان قد شعر - وإن كان ذلك شعورًا عامًا غير محدد - بأنه فى أساسه «اجتماعى» بطبيعته. وليست لهذه الفكرة صفات محددة كنظرية أرسطو التى تقول بأن الرنسان حيوان يصل إلى أعلى درجات التطور فى مدينة دولة المدينة. فلقد نادت فقط بأن احترام قوانين الإله والإنسان موهبة خاصة للطبيعة البشرية، وأن الإنسان بانتهاجه مثل هذه القدسية الطبيعية إنما يؤكد حقيقة طبيعته، فى حين يقلل من قدر ذاته إذا اختار الأسلوب العكسى.

وقد اتبع تطور هذه الأفكار خطين رئيسيين خلال القرن الأول قبل الميلاد والقرنين أو الثلاثة التالية: أولهما استمر فى الاتجاه الذى سبق أن وضح نتيجة تأثير الرواقيين على القانون الرومانى فى بدايته، وأدى إلى إثبات وجود القانون الطبيعى حول الإطار الفلسفى للقانون الرومانى. وثانيهما يتعلق بالنتائج الدينية لفكرة إرجاع القانون والحكومة إلى خطة مقدسة تستهدف إرشاد الحياة الإنسانية.وفى كلتا الحالتين كان تطور الفلسفة السياسية مصادفة. ولا يوجد من بين الكتاب من يمكن الاعتراف له بأنه مفكر سياسى سوى شيشرون. غير أن

محاولاته لمعالجة المشاكل السياسية التى واجهت الجمهورية الرومانية كانت أقل أعماله أهمية. وبالرغم من أن النظرية السياسية كانت مصادفة فى طريق أهداف أكثر عمومية - فى إحدى الحالات عند إقامة نظام للقانون والعدالة، وفى أخرى عند إقامة تنظيم دينى - فإن أنماط الفكر السياسى الناجمة عنها اختلفت اختلافًا كبيرًا عن الاتجاهات التى سادت النظرية السياسية لدى اليونان والتى كان لها تأثير عميق فى الفكر السياسى فى القرون التالية. فالاتجاه القانونى - أى اعتبار الدولة هى نتيجة للقانون وتحليلها ليس على ضوء من الحقائق الاجتماعية أو المزايا الخلقية ولكن فى إطار من الصلاحيات والحقوق القانونية - كان نادر الوجود فى الفكر اليونانى. لقد أصبح جزءًا أساسيًا من النظرية السياسية منذ العصر الرومانى وحتى الوقت الحاضر. ولم تحدث علاقة الدولةبالهيئات والمؤسسات الدينية، أو علاقة الفلسفة السياسية بالدراسات الدينية، مشكلات كبيرة لليونان. ولكنها سببت المشكلات الرئيسية، بل صبغت كل مناقشة خلال العصور الوسطى وفى الأزمنة الحديثة. ولذلك فإنه فى تاريخ النظرية السياسية تعتبر التغيرات التى طرأت خلال العصر السابق على بداية العصر المسيحى ذات أهمية حاسمة، رغم أنها لم تنتج نظرية منظمة فى الفلسفة السياسية.

ويعالج هذا الفصل والذى يليه على التوالى هذين الاتجاهين، الاتجاه القانونى، والاتجاه الدينى. وبالنسبة لتاريخ الأحداث فإنهما يتوازيان الواحد مع الآخر. ولكن قد تكون هناك حاجة إلى توضيح سبب إدراج شيشرون مع الأول وسينيكا Seneca مع الثانى، الأمر الذى يتعارض مع الترتيب التأريخى والذى قد يبدو تخطيًا لفاصل من المفروض قيامه بظهور المسيحية. وسبب إدماج شيشرون فى نفس الفصل الذى عالج رجال القانون ليس بالطبيعة لأنه كان من رجال القانون العظام؛ إذ أنه لم يكن كذلك، أو لأن رجال القانون قرأوا كتاباته، وإنما لأن أفكاره السياسية. فقط، تبدو ذات صبغة زمنية وذات علاقة قريبة نسبيًا من أفكار رجال القانون، أما سينيكا، من الناحية الأخرى، فقد أوضح تحيزه الدينى فى فلسفته. ويرجع السبب فى إدراجه مع آباء الكنيسة إلى إبراز حقيقة أن

المسيحية فى بدايتها لم يكن لها فلسفة سياسية جديدة. فالمسيحية ذاتها وإقرارها كدين رسمى للإمبراطورية كان نتيجة التغير الاجتماعى والفكرى الذى تفاعل لمدة طويلة والذى أثر بدرجة تقرب من التساوى فى مفكرين لم يعتنقوا الدين الجديد، وبالنسبة للأفكار السياسية فان أفكار آباء الكنيسة كانت أغلبها هى أفكار شيشرون وسينيكا. ولتحقيق الدقة فى التأريخ، فإنه لا يوجد سبب لاعتبار عصر المسيحية بداية مرحلة جديدة فى الفكر السياسى.

شيشرون

لا ترجع أهمية شيشرون السياسية إلى ما فيه من أصالة؛ إذ أن مؤلفاته فى الواقع لم تكن - كما يعترف هو نفسه بذلك - إلا تجميعًا واضحًا للآراء. ومع ذلك فقد كان لهذه المؤلفات فضل لا يمكن إنكاره وهو إقبال الناس على قراءتها والإحاطة بما تضمنته، فكان مجرد تسجيل فكرة فى مؤلف لشيشرون خليقًا بأن يخلدها فى وعى جمهرة القراء على مدى الزمن. أما عن تفكيره السياسى فقد كانت فلسفته مطبوعة بالفلسفة الرواقية التى جاء بها بنائتيوس للجمهور الرومانى ونقلت إلى الدائرة السيبيونية. والواقع أن كل ما عرف عن هذه الفلسفة، كما قامت فى مستهل القرن الأول قبل الميلاد، أنما عرف عن طريق مؤلفات شيشرون. أما مؤلفا شيشرون السياسيان وهما: «الجمهورية» و«القوانين» فقد كتبهما حوالى منتصف القرن وهما يعتبران بمثابة «أفضل الفهارس» التى تسجل الفكر السياسى فى روما - وعلى الأخص فى الدوائر المحافظة والأرستقراطية، خلال أيام الجمهورية الأخيرة.

وإذا أردنا أن نفهم شيشرون، وأن نقدر أهمية عمله عن الناحية التاريخية، فعلينا أن نميز تمييزًا حاسمًا بين الأغراض المباشرة التى استهدفها من كتاباته، وبين الأثر البعيد الذى أحدثته هذه المؤلفات على مر الأيام. فأما عن تأثيره فى الفكر السياسى فقد كان عظيمًا جدًا، على حين فشل فشلاً كاملاً فى الأغراض المباشرة التى استهدفها وقتئذ من كتاباته، إذ كان الدافع الأدنى الذى حدا به إلى

الكتابة هو تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالخدمة العامة (وبمركزرجال الدولة الممتاز ومستقبلهم)، وتنوير القائمين بها وتوسيع آفاقهم بصبغ تفكيرهم بصبغة الفلسفة الإغريقية. فلم يكن هدفه السياسى إذن شيئًا أكثر من العودة بعقارب الساعة إلى الوراء والرجوع بالدستور الجمهورى إلى النمط الذى كان عليه قبل الثورة التريبيونية التى أدخلها «تيبريوس جراشوس» وهذا يفسر اختياره *سيبيو* Scipio وليليوس Laelius كأبطال الحوار فى «الجمهورية». ولا حاجة إلى القول بأنه لم يكن لهذا الهدف من ناحية الواقعية نصيب فى زمانه، كما لم يكن له أثر بعد جيل واحد من وفاته.

ويمكن القول بصدد هذا الجانب من تفكيره السياسى أنه علق الكثير من الأهمية على فكرتين من أفكاره، وإن لم يكن لهما من اهتمام الجمهور عندئذ نصيب يؤبه له. أما الفكرة الأولى فهى عقيدته الراسخة فى امتياز نظام الدستور المختلط، والثانية هى نظرية التطور التاريخى الدورى للدساتير، وكلتا الفكرتين مأخوذتان من بوليبيوس وربما من بنائييوس، بالرغم من محاولته إدخال تعديلات على الفكرتين الأصليتين وفقًا لفهمه الخاص للتاريخ الرومانى. والواقع أن شيشرون كانت تخامره فكرة خطة جيدة كان من الممكن أن تؤدى إلى خير كثير لو توافرت له المؤهلات الفلسفيةالخليقة بإحسان تنفيذها، فقد أراد أن يضع نظرية تؤدى إلى الوصول إلى الدولة «الكاملة» على ضوء نظرية الدستور المختلط مع السماح لمبادئها بالتطور فى إطار تاريخ الدستور الرومانى، كما يستدل عليها من نظريةدورة التاريخ، وكان دستور روما - كما تصوره - أكمل ما تستطيع الخبرة السياسية أن تحقق به قيام نظام للحكم يجمع بين الاستقرار والكمال معًا، ولا عجب من ذلك إذا أخذنا فى الاعتبار أن هذا الدستور كان خلاصة لنتاج فكر العديد من فحول المفكرين ممن اشتركوا فى بحث الموضوع فى ظروف مختلفة فجاءت هذه الخلاصة ممثلة لأشتات الحلول التى عالجوا بها، كل على حدة، مختلف المشكلات السياسية التى أثارها الفكر فليس من العسير الوصول إلى نظرية للدولة ترتكز فى أساسها على الحقائق والتجارب، لا على الحدس والتخمين، ما دام البحث قائمًا على تتبع التطورات التاريخية واستقراء الأحداث

وتحليلها من حيث علاقة كل جانب من الدولة بجوانبها الأخرى، ولكن شيشرون من سوء الحظ أعوزته الأصالة التى كانت خليقة بأن تمكنه من ابتكار نظرية جديدة تنسب إليه ويكون مؤداها إغناء الفكر السياسى بمثال جديد يستند إلى أصول رومانية بحتة متحررة من تحكم المصادر الإغريقية. فنظرية بوليبيوس عن دورة التاريخ وتفاعلها على الدساتير، وتطور هذه الدساتير الرتيب من حسن إلى سيء، من ملكية إلى حكم استبدادى، ومنه إلى حكم أرستقراطى إلى حكم أوليجاركى، ومن حكم أوليجاركى إلى ديمقراطية معتدلة، ومن حكم ديمقراطى إلى حكم الغوغاء، كان مرد تقدير هذه النظرية والإعجاب بها إلى ما اتسمت به من سلامة منطقها واطراده. ولكن الملاحظات التجريبية التى أدت إلى وضع هذه النظرية - فى صورتها الأصلية - إنما استندت إلى ماجريات الأمور فى دول المدينة، وهذه الحقيقة لم تغب، قطعًا، عن تفكير شيشرون. ولعله قد أدرك كذلك أن هذه النظرية لم تكن لتتلاءم مع أفكاره الخاصة عن التاريخ الرومانى، ولذلك يمكن القول إذن أن شيشرون لم يصنع بهذه النظرية أكثر من أن يعيد التحدث عنها سالبًا إياها فى الوقت نفسه ما اتسمت به قديمًا من استطراد منطقها ووضوحه ومطابقته لتاريخ دولة المدينة. وبطريقة مماثلة أشاد شيشرون بمزايا الدستور المختلط الذى اتخذ روما مثالاً له دون أن يوضح الهيئات الرومانية التى تخيلها فى تصوير كل عنصر من عناصر هذا الدستور. ولقد كان هذا الغموض سببًا فى الملاحظة اللاذعة التى أبداها تاكيتوس Tacitus من أن الإشادة بالدستور المختلط أيسر منالاً من تحقيقه. وليس من شك فى أن الاتجاه إلى تخطيط نظرية عن الدولة تتصل اتصالاً وثيقًا بتاريخ الهيئات الرومانية كان فكرة تثير الإعجاب، وإن أمكن وكان من السهل تحقيقها على يدى رجل استعار النظرية كما هى من المصادر الإغريقية وحاول أن يقحمها إقحامًا على التاريخ الرومانى.

ولعل أعظم ما أسهم به شيشرون بالفعل فى تطور الفكر السياسى هو ما ألقاه من أضواء على نظرية الرواقيين فى القانون الطبيعى فصاغها صياغة انحدرت عنه إلى الفكر الغربى الأوروبى فانطبع بها منذ عهده حتى القرن التاسع

عشر. وقد انتقلت منه أول الأمر إلى رجال القانون الرومان ثم إلى آباء الكنيسة. فكانت الفقرات الهامة من شرحه مرجعًا يستشهد به خلال القرون الوسطى دائمًا. ومن الحقائق التى تسترعى النظر أن النسخة الأصلية لكتابه «الجمهورية» فقدت بعد القرن الثانى عشر ولم تسترد إلا فى القرن التاسع عشر، وبالرغم من ذلك فإن أهم فقرات الكتاب نقلت واستعملت فى كتب «أوغستين» و«لاكتانتوس»، وبذلك أصبحت ملكًا مشاعًا فى متناول يد الباحثين. وطبيعى ألا تكون الأفكار التى تضمنها الكتاب جديدة ولا مبتكرة، ولكن الجديد إنما كان من صياغة شيشرون لهذه الأفكار وفى مصطلحات لاتينية من صناعته الخاصة قدم بها الرواقية الإغريقية، وبذلك أصبح الكتاب أعظم وسيلة أدبيةلنشر الفكر الرواقى فى أوربا الغربية. كما يمكن القول بأن فقرات قليلة من كتابة شيشرون أصبحت قراءتها والإحاطة بها ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها لمن يرغب فى دراسة الفلسفةالسياسية فى القرون التى تلت شيشرون.

فأولاً يوجد قانون طبيعى عام ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر، تلك الطبيعة التى تجعل الجنس البشرى أدنى ما يكون إلى الله، وفى هذه النظرة تكمن فكرة دستور دولة العالم، أى دستور واحد فى كل مكان. لا يتغير ولا يتبدل فى إلزام جميع الناس وجميع الأمم بأحكامه، وأيما تشريع صدر مخالفًا لأحكام هذا الدستور لا يستحق أن يسمى قانونًا: وذلك لأنه ما من حاكم أو رعية يستطيعون أن يجعلوا من الصواب خطأ.

«هنالك فى الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم، وهو قانون يماشى الطبيعة وينطبق على كل الناس، وهو قانون خالد لا يتغير، ينبغى للناس، بمقتضى أحكامه، أن يؤدوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية، كما يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ. وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه فى خيار الناس دون شرارهم. وهذا القانون الطبيعى هو مما لا يجوز خلقيًا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحد من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه، بل ولا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملوناعلى

التنحى عن واجبنا فى إطاعة هذا القانون. وهذا القانون من البساطة بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره. وهذا القانون الطبيعى لايمكن أن يفرض حكمًا على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكمًا لليوم وآخر للغد؛ إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل، ملزم لكل الناس فى كل وقت، ولن يكون للناس أبدًا إلا سيد وحاكم واحد هو الله مشرّع هذا القانون ومفسره وراعيه، والذى يعصى من الناس حكم هذا القانون فاقد حتما خير ما فى نفسه بإنكار خير ما هو كائن فى الإنسان من الطبيعة الحقة وهو بذلك خليق بأن يقاسى شر العقوبات ولو نأى بنفسه عن عواقب مخالفة التشريعات الوضعية»[1].

والناس سواسية فى ضوء هذا القانون كما يفسره شيشرون، فهو يؤكد خصوصية المساواة فى إصرار وتصميم؛ إذ يذهب إلى التسليم بأن الناس ليسوا سواء فى المعرفة والعلم وأنه لا يطلب من الدولة أن تسوى بين الناس فى الملكية، ومع ذلك فهى مطالبة بالتسوية بينهم فى الملكات والملكيات العقلية، وفى مقومات شخصياتهم النفسية، وفى اتجاهاتهم العامة المتصلة بمعتقداتهم فيما ينبغى أن تكون عليه القيم الشريفة، وفى ذلك كله يستوى جميع الناس. بل إن شيشرون يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن الأمر الذى يحول بين الناس وبين التساوى بغيرهم ليس إلا مزيجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء، وأن للناس جميعًا أيًا كان جنسهم نفس القدرة على اكتساب الخبرات التى يكتسبها غيرهم، وأنهم جميعًا متساوون فى القدرة على التمييز بين ما هو صواب وما هو خطأ.

«ليس فى كل المسائل التى تمخضت عنها مناقشات الفلاسفة شىء أعظم قيمة من تسليمهم المطلق بأننا إنما خلقنا للعدالة، وأن الحق لا ينبنى على آراء الناس، بل على أحكام الطبيعة. وليس أسهل من تبين هذا الواقع إذا أنت تخيلت بوضوح زمالة الإنسان فى المجتمع الشاسع الذى يضمنه إلى أقرانه من بنى الإنسان، فما من شىء واحد آخر (أى بخلاف الإنسان) هو أكثر شبهًا بأمثاله بينما هو فى الوقت ذاته يخالفه ويقابله، كما هو الشأن بالنسبة إلينا بنى الإنسان فى تشابهنا فى الوقت نفسه، لا، فلو لم تكن العادات السيئة والمعتقدات الزائفة

قد انحرفت بالعقول الضعيفة فسارت بها على غير هدى إلى أية اتجاهات أرادها لها الهوى لما تسنى لأحد منا أن ينفرد بذاتية خاصة، ولكان كل الناس متشابهين»[٢].

ولقد ذكر الأستاذ أ. ج. كارليل: «أنه ما من تغير فى الفكر السياسى يثير فى النفس الدهشة لاكتماله» كالتغير المشاهد بين فكر أرسطو وبين الفكر الجديد الذى تمثله شيشرون المشار إليها[٣]. فاستطرد التفكير المتقدم هو فى واقع الأمر نقيض التفكير الذى توصل به أرسطو إلى آرائه، فعلاقة الزمالة الحرة بين المواطنين عند أرسطو لا يمكن أن تقوم إلا بين أكفاء متساوين، ولكن لما كان الناس غير متساوين فقد ذهب أرسطو إلى أنه ينبغى أن تكون هذه الزمالة بين المواطنين مقصورة على مجموعة صغيرة منهم تراعى الدقة فى اختيارها. أما شيشرون فهو على العكس يستنتج من خضوع الناس جميعًا لقانون واحد، ومن زمالتهم فى صفة المواطن، أنه ينبغى أن يكونوا متساوين. فالمساواة عند شيشرون هى حاجة معنوية أكثر منها حقيقة، فهى من الناحية الخلقية تعبير يحمل نفس الاقتناع الذى قد يعبر عنه المسيحى بقوله: إن الله لا يفرق بين الناس حسب مراتبهم أو أنسابهم، فكلهم لديه سواء. وليس فى كتاباته إشارة إلى الديمقراطية السياسية بالرغم من أنه لا يمكن الدفاع عن الديمقراطية بغير اقتناع كهذا. والمعنى السائد فى تفكير شيشرون هو أن لكل فرد بوصفه إنسانًا الحق فى قدر مقدور من الكرامة الإنسانية والاحترام، وأنه بهذا الوصف كامن داخل الأخوة الإنسانية لا خارجها، وحتى لو كان عبدًا فهو ليس، كما قال أرسطو، مجرد آلة تنبض بالحياة، وإنما هو، كما وصفه كريسيبوس، أدنى إلى أن يكون صاحب مرتب استؤجرت خدماته مدى الحياة. أو بعبارة أخرى - وعلى حد وصف كانت Kant بعد ثمانية عشر قرنًا - إن الإنسان ينبغى أن يعامل على أنه غايةفى نفسه لا مجرد وسيلة. ومن الحقائق العجيبة أن كريسيبوس أقرب إلى «كانت» منهما إلى أرسطو.

والنتيجة السياسية التى يخلص إليها شيشرون من نظرياته الأخلاقية هذه هى أنه ما من دولة تستطيع البقاء باستمرار، لا تستطيع على الأقل أن تبقى فى

أية حالةفيما عدا حالةالعجز التام، ما لم يرتكز بناؤها على التزامها الاعتراف بالحقوق التى تربط مواطنيها بعضهم ببعض وعلى التسليم بهذه المبادىء، بل وعلى إظهار ما يقوى وعيها بهذه المبادىء وقيام علاقاتها المشتركة مع جميع رعاياها على هذا الأساس. فالدولة جماعة معنوية، أى مجموعة من الأشخاص يمتلكون الدولة وقانونها بالمشاع بينهم. ولهذا السبب يعرف شيشرون الدولة فى عبارة سامية فيقول إنها «مصلحة الناس المشتركة». وهذا التعريف يعادل فى معناه التعريف الإنجليزى القديم لكلمة «كومنولث Commonwealth»، وفى هذا المعنى تكون حجة شيشرون فى معارضة الأبيقوريين و«الشكاكين» فى دعواهم بأن العدالة هى الخير الذاتى. فالدولة إذا لم تكن قائمة فى الجماعة لأغراض خلقية، وإذا لم يكن قوامها الروابط المعنوية التى تجمع بين الناس بعضهم إلى بعض فلن تكون على حد ما قاله أوغستين بعد ذلك، سوى عصابة مسلحة من قطاع الطرق لسلب الناس أموالهم على أكبر نطاق ممكن. والدولة قد تكون مستبدة، وقد تلجأ إلى حكم رعاياها بالقوة؛ إذ أن القانون الخلقى ليس من شأنه أن يجعل اللاخلقية مستحيلة، ولكن هذه الدولة فى هذا الإطار، أى فى خروجها على قواعد الأخلاق، تفقد طابعها الحقيقى كدولة.

«فالكومنولث» إذن هو مصلحة الناس المشتركة. والناس لا يقصد بهم كل مجموعة من الأفراد يجتمعون حيثما اتفق، بل يقصد بهم أولئك الذين يجتمعون فى أعداد كبيرة من الأفراد الذين يربطهم توافق رأى مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة فى المساهمة معًا فيما يعود عليهم جميعًا بالنفع المشترك»(٤).

فالدولة إذن تشبه المؤسسة المساهمة، العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها، وهى تقوم لتزويد أعضائها بثمرات المساعدة المتبادلة والحكم العادل، ويترتب على ذلك نتائج ثلاث، أولاً: بما أن الدولة وقانونها ملك الناس مجتمعين فإن سلطتها إنما تنبثق من قوة الأفراد مجتمعين. فالناس بمثابة منظمةتحكم نفسها بنفسها وتملك بالضرورة القوة اللازمة لتحتفظ بكيانها واستمرارها فى البقاء Salus populi supremalex esto ثانيًا استخدام القوة سياسيًا ذلك الاستخدام السليم القانونى هو فى حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، والموظف العام

الذى يمارس استخدامها إنما يعتمد فى ذلك على ما لديه من السلطة بحكم وظيفته، وسنده فى ذلك القانون بحسبانه هو نفسه صنيعة هذا القانون.

«فكما يحكم القانون الموظفين يحكم الموظفون الناس. ويمكن أن نقول بحق إن الموظف ليس إلا قانونًا ناطقًا، وإن القانون ليس إلا موظفًا صامتًا»(٥).

ثالثًا : إن الدولة نفسها، بما فى ذلك قانونها، تخضع دائمًا لقانون الله، أو القانون الأخلاقى، أو القانون الطبيعى - ذلك القانون الأعلى للحق الذى يعلو على التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية. واستعمال القوة ليس إلا أمرًا عارضًا فى طبيعة الدولة إذ لا يمكن تسويغه إلا بشدة الحاجة إليه لتفيد مبادىء العدالة والحق.

ونالت هذه المبادىء العامة للحكم - أى انبعاث السلطة من الشعب، ووجوب ممارستها بالاستناد إلى القانون، والحاجة إلى تسويغها بمسوغات خلقية - نالت هذه المبادىء العامة للحكم تأييدًا مطلقًا بعد مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها وظلت من بديهات الفلسفة السياسية خلال قرون عدة. فلم يكن هناك خلاف جوهرى فى الرأى حول هذه المبادىء من جانب أحد خلال القرون الوسطى كلها، وأصبحت جزءًا من ميراث البشرية من الأفكار السياسية. ومع ذلك فيمكن القول بإمكان قيام خلاف كبير فى الرأى بشأن تطبيقها العملى حتى بين أناس ممن لا يساورهم أقل شك حول المبادىء نفسها. فالناس متفقون على ازدراء الطاغية واستنكار حكمه، وعلى أن هذا الطغيان هو إساءةمريرة فى حق شعبه، وعلى الرغم من ذلك فإن الدور الذى يحق للناس أن يقوموا به لمحاربة الطغيان ليس واضحًا، وكذلك شخصية من تقع عليه مسئولية أن يتزعم مناهضة الطغيان نيابة عنهم والحد الذى متى بلغه سوء استعمال سلطة الطغيان حق للناس العمل على مقاومة سلطة الحاكم. وبصفة خاصة فإن القول بأن السلطة السياسية تستمد من الشعب لا يدل فى ذاته على أية نتائج سياسية مترتبة عليه كتلك التى استخلصت فى الأمنة الحديثة كنتائج ديمقراطية لكون الأمة مصدر السلطات. فشيشرون لا يخبرنا عمن يملك حق الكلام باسم الأمة ولا كيف يؤول إليه هذا الحق، ولا يحدثنا بدقة عمن هم «الناس» أو «الأمة» التى يتكلم عنها،

وهذه جميعًا مسائل ذات أهمية عملية كبرى؛ إذ أن استعمال المبادىء القديمة التى ذهبت إلى القول بأن السلطةالسياسية إنما تنبع من الناس، والذى يستهدف الدفاع عن أشكال الحكومة النيابية الحديثة الممثلة للشعب لم يكن فى حقيقة الأمر إلا مجرد تطور لفكرة قديمة لتتلاءم مع موقف جديد.

رجال القانون الرومان

إن المرحلة التقليدية التى عاصرت تطور الفقه الرومانى كانت هى القرنين الثانى والثالث بعد الميلاد، وقد جمعت كتابات فحول الفقهاء فى ذلك العهد فى مدونة نشرها الإمبراطور جستنيان Justinian سنة ٥٣٣. والفلسفة السياسية التى تضمنتها هذه الكتابات القانونية كانت فى حقيقتها تكرارًا للنظريات التى قال بها شيشرون بعد تنقيحها وتنسيقها.

وليس الفكر السياسى الوارد فى هذه المؤلفات إلا أحد جوانبها المحدودة الأهمية، إذ أن الفقرات التى تناولت فيها هذه المؤلفات الفكر السياسى لم تكن عديدة ولا واسعة الإحاطة بالموضوع؛ ذلك لأن رجال القانون كانوا فى كتاباتهم فقهاء شارحين ولم يكونوا فلاسفة. ولذلك فكثيرًا ما يصعب علينا الحكم بمدى جدية الأفكار الفلسفية التى نصادفها فى كتابات هؤلاء القانونيين، إذ لا نتبين ما إذا كان الكاتب قد أقحم هذه النظرية الفلسفية لمجرد تجميل كتاباته، أم أنها كانت ذات تأثير حقيقى فى تخريجه للقانون. وغنىٌ عن البيان أن رجال القانون لم يرموا قط إلى استنباط فلسفة سياسية، أو إلى تطعيم القانون بالفلسفة، ففلسفة رجال القانون الرومانيين لم تكن فلسفة بالمعنى الفنى الدقيق، إذ لم تخرج عن كونها مجرد تخيلات اجتماعية وخلقية عامة، أغلب الظن أنها لم تغب عن ذهن الأذكياء من الرجال الذين عاصروا هؤلاء القانونيين. وهذه التخيلات والأمثلة إنما أوردها هؤلاء القانونيين على اختيار المثل الفلسفية المستعارة من آراء الرواقيين وتعاليم شيشرون. فنظريات الأنانية الفردية التى تضمنتها كتابات «الأبيقوريين» و«الشكاك» كانت دون شك فى متناول رجال القانون، ولكنهم مع

ذلك نأوا عنها ولم يجدوا حاجة تدعوهم إلى استخدامها. ومن الخطأ أن نظن أن كتابات رجال القانون كانت عزيمة الأهمية من ناحية النظريات السياسية لمجرد أن معالجتهم لها كانت مشوشة وغير ذات منهج منظم، فإن سيطرة القانون الرومانى على الفكر فى أوروبا الغربية وتأثيره فيه كان من شأنه إضفاء أهمية بالغة على الآراء التى يثبت ورودها فى أقوال شراح هذا القانون. فضلاً عن أن أيما صورة فكرية عامة تضمنتها دراسات القانون كانت خليقة بأن يذيع أمرها بين المتعلمين ورجال القانون على السواء، وبذلك ينتهى الأمر بهذه الصورة أو الفكرة عن طريق النقل إلى أن تصبح فكرة عامة معروفة حتى لغير المتعلمين. وقد انتهى الأمر بالقانون الرومانى أن أصبح قوة من أعظم القوى الفكرية فى تاريخ الحضارة الأوروبية، وذلك بسبب ما تضمنه من مبادىء ومن تصنيف للمعرفة فى مختلف فروعها، مما جعل الناس جميعًا فى حاجة إلى تعرف هذا الأسلوب فى التصنيف فى مختلف الموضوعات، ومن بينها طبعًا دراسة المسائل السياسية. فقد أصبح أسلوب القانونيين فى البحث وترتيب الحجج منهجًا عامًا مقبولاً لمختلف أساليب البحث النظرى والسياسى، وذلك بحكم ما تضمنه منطق هؤلاء القانونيين من معالجة لحقوق الأفراد ومن تسويغ لسلطة الحاكمين.

ويسلم رجال القانون الذين نقلت آراؤهم فى مدونة چيستنيان، وكذلك الذين أقاموا نظم چيستنيان فى القرن السادس، بنماذج ثلاثة من نماذج القانون هى القانون المدنى ius civile وقانون الأمم أو الشعوب ius gentium والقانون الطبيعى ius naturale. والقانون المدنى بالطبع هو القانون الأهلى للدولة أو مجموعة الأحكام القانونية الملزمة. أما النوعان الآخران من أنواع القانون فليسا بهذا الوضوح، لا من ناحية التفريق بين قانون الشعوب والقانون الطبيعى، ولا من ناحية العلاقة بين الآثنين وبين القانون المدنى. وقد استعمل شيشرون كلا الاصطلاحين - أى قانون الشعوب والقانون الطبيعى - دون أن يحاول التمييز بين مدلولها. ويبدو أن الأصل التاريخى للتفرقة بين الاصطلاحين هو - كما سبق القول فى فصل آخر - أن التعبير «قانون الشعوب» كان من عمل رجال القانون على حين كان تعبير القانون الطبيعى هو استخدام لتعبير فلسفى إغريقى،

ومدلول كل من التعبيرين متداخل عند رجال القانون المتقدمين وعند شيشرون على السواء. فكلاهما بغير تفرقة يعبر عن مبادىء هى من البديهيات العامة المشتركة فى قوانين شعوب مختلفة، كما يعبر عن مبادىء معقولة متوارثة وصحيحة بغير حاجة إلى ردها إلى أى نظام معين من النظم القانونية. ولم تكن للفروق بين هذه المبادىء القانونية أهمية عملية، إذ كان الاستعداد العام لقبول هذه المبادىء والرضا بها هو المحك الذى تختبر به مشروعيتها ومدى الخضوع لها، ولا غرو أن القرينة فى أن الأحكام العامة التى انتهى إليها الناس اجتهادًا كل على حدة كانت أدنى إلى القبول العام من الأحكام غير المألوفة لأى فريق من الناس.

وبمرور الزمن وجد رجال القانون أسبابًا تسوغ التفريق بين قانون الشعوب والقانون الطبيعى، فعندما كتب جيوس Gaius مثلاً فى القرن الثانى استمر على معاملة التعبيرين باعتبار أنهما مترادفان، أما ألبين Ulpian ومن بعده كتاب القرن الثالث فقد اتجهوا إلى التفرقة بين مدلول القانونين[٦]. وقد أضفت هذه التفرقة على التعريف القانونى الكثير من التحديد وإن تضمنت نقدًا خلقيًا للقانون فى خصوصية أن الأمر الذى يتوافق الناس عامة على ممارسته ليس بالضرورة معصومًا من الخروج على العدل أو العقل لمجرد توافر هذا التوافق. ولعل النقطة التى يفترق عندها قانون الأمم عن القانون الطبيعى افتراقًا مميزًا هى مقطة الرق؛ فالطبيعة تؤكد أن الناس يولدون جميعًا أحرارًا متساويين، فى حين أن قانون الشعوب يبيح الرق ويقبله[٢]. وليس من السهل علينا أن نتعرف كنه هذه الحرية الطبيعية كما فهمها رجال القانون الذين أكدوا بوضوح بعض التوفيق، لتزويد العبيد وغيرهم من الطبقات المضطهدة ببعض الضمانات القانونية، نستطيع أن نقول إن اتجاه رجال القانون فى هذه المسألة كان هو اتجاه التحفظ الأدبى بصدد نظام لم تكن قانونيته محل مناقشة فى أى قانون وضعى قائم. وربما كانت بصدد نظام لم تكن قانونيته محل مناقشة فى أى قانون وضعى قائم. وربما كانت نظريتهم فى ذلك - على حد تصوير الأستاذ كارليل - هى أن مجتمعًا أطهر أو أرقى من مألوف المجتمعات كان خليقًا بأن يخلو من وجود الرق فيه، أو بألا يسمح بقيامه. ومهما يكن من أمر فإن هذا هو ما يمكن أن تفسر به مثل

هذه الفقرات بعد أن جعلت الديانات قصة خروج الإنسان من الجنة عقيدة عامة.

وسواء أكان المحامون قد ميزوا بين قانون الشعوب والقانون الطبيعى أم لم يميزوا فإن أحدًا منهم لم يكن ليشك فى وجود قانون أسمى من أى تشريع موضوع تسنه أية دولة. فقد تخيلوا القانون، كما تخيله شيشرون، كمفهوم عقلى عام غير متغير، ومقدس، وذلك على الأقل فيما يتصل بمبادئه الأساسية عن فكرة الحق وفكرة العدل. ولم يكن القانون الرومانى، كما لم يكن القانون الإنجليزى العام وليدا التشريع المكتوب إلا فى نطاق محدود، ولذلك لم يفترض قط فيهما توافر تلك القرينة التس شاعت حديثًا وهى أن القانون لا يمثل شيئًا أكثر من إرادة مجلس تشريعى مختص، ذلك لأن الرأى عندئذ كان يذهب إلى أن الطبيعة تفرض صورًا معينة لا يستطيع القانون الوضعى إلا أن يلتزم بها ويكيف عمله معها كخير ما يستطيع، وإن أى قانون غير مشروع لا يعتبر قانونًا على الإطلاق كما قال شيشرون. ولقد سادت فكرة وجود هذا القانون الأسمى خلال العصور الوسطى كلها، بل وانحدرت إلى العصور الحديثة. ولقد وصف سير فردريك بولوك Sir Frederick Pollok الفكرة الأساسية فى القانون الطبيعى منذ الجمهورية الرومانية إلى الآن فقال: «هى المسوغ المقبول لأيةصورة من صور التشريع الوضعى على أساس المواءمة بينه وبين طبيعة الإنسان ككائن عقلى واجتماعى»(٨).

فالقانون الوضعى من الوجهة النظرية إذن هو استنباط القواعى التى تحقق كأفضل ما يمكن العدالة والحق اللذين هما أهداف القانون وفيصل الحكم على مستواه، أو هو كما يقول «ألبين» نقلاً عن سلزوس Celsus:

«العدالة هى اتجاه ثابت وملزم - إلى إعطاء كل ذى حق حقه. وسنن القانون تقضى بأن تحيا حياة شريفة، وألا تسىء إلى أحد، وأن تعطى كل فرد ما هو حقه، وفقه التشريع هو الإحاطة بكل ما هو إنسانى وسماوى، هو علم التفريق بين ما هو حق وما هو باطل»(٩).

وفى ضوء ما تقدم فإن رجل القانون هو «كاهن العدالة» المتعمق فى ممارسة فلسفتها الحقة، لا مجرد مشتغل بنصوص القانون وشكلياته. وما بنا من حاجة إلى أن ننظر إلى عبارات «ألبين» الخطابية بحسبانها تعبيرًا دقيقًا لتصوير فكرة القانون ومع ذلك فما من شك فى أن الفقهاء الرومان قد بنوا دعامة من الفهم الصحيح للقانون وروحه، لم يكن للعالم عهد بمثلها من قبلهم. وبالرغم من أن التغييرات التى أدخلوها على فهم القانون وفقهه كان لها أسبابها الاقتصادية والسياسية المتصلة بوقتهم وظروفهم، فإنهم بغير شك لم يرسموا هذه القيم لصناعة القانون إلا متأثرين بما ينبغى أن تكون عليه مهنتهم من ناحية المثل العليا.

كان معنى القانون الطبيعى هو جماع تخيلهم لما ينبغى أن يكون عليه القانون فى ضوء تصورهم لمبادىء قانونية سامية كثيرة منها مبدأ المساواة أمام القانون، واحترام التعهدات، والتزام الصدق والعدل فى المعاملات، وتعظيم شأن القصد (النية) الذى استهدفه المتعاقدون بحيث يعلو من الكلمات والتعبيرات المكتوبة، والمحافظة على مصالح التابعين المتوقفة شئون حياتهم على غيرهم، والتسليم بأحقية الدعاوى المؤسسة على صلات النسب أو الدم. فاتجهوا إلى تحرير الإجراءات من الشكليات المجردة، وجعل العبرة فى العقود بالتقاء الإرادة لا بالعبارات المكتوبة الغامضة القابلة للتأويل، وحطمت سلطة الأب المطلقة على مال أبنائه وأشخاصهم، كما منحت المرأة المتزوجة مركزًا قانونيًا معادلاً تمامًا لمركز زوجها فى الإشراف على ممتلكاتها وعلى أطفالها، وأخيرًا أمكن إحراز نجاح كبير من إحاطة العبيد بضمانات قانونية هامة، وذلك عن طريق حمايتهم من أعمال القسوة من ناحية، وتسهيل عتقهم وتحريرهم من ناحية أخرى. وقد اعتبر رودلف ستملر Rudolf Stammler أحد كبار أنصار «القانون العادل» فى العصر الحاضر أن هذا الإيمان العميق بالعدالة كان تتويجًا للفقه الرومانى؛ فهو يقول:

«وفى رأيى أن هذا الإيمان هو المغزى العام الشائع فى التفكير التقليدى للفقهاء الرومان وفيه تتجلى القيمة الدائمة الخالدة فيما أسهم به هذا الفكر.

فقد توافر لهؤلاء الفقهاء من الشجاعة ما مكنهم من أن يرتقوا بأبصارهم من مستوى التفصيلات العادية المحلية للقضايا إلى مستوى واسع الآفاق ينظر إلى الكل أكثر مما ينظر إلى الجزئيات ودقائق التفصيلات، وكان اتجاههم هذا ينعكس فى امتناعهم عن التقيد بأحكام اللوائح الوضعية الضيقة عندما يدرسون القضية وفى الاتجاه بفكرهم إلى النجم العالى الهادى فى كل قانون ألا هو تحقيق العدالة فى الحياة»(١٠).

ويجدر بنا ألا ننسى أن هذه الإصلاحات فى القانون الرومانى لم تكن من نتاج المسيحية بالرغم من أنها استكملت كيانها بعد بداية العصر المسيحى، فهذا الأثر الإنسانى الفعال كان رواقيًا فى صميمه، وليس هناك دلائل تبين وجود أى أثر للجماعات المسيحية فى فقهاء التشريع العظام خلال القرنين الثانى والثالث. فقد نستطيع تلمس الأثر المسيحى فى كرحلة متأخرة فى أيام قسطنطين وما بعده، ولكن هذا الأثر لم يتمش مع الاتجاهات التى سبق لنا أن بيناها فكان الغرض من اتجاهات تأثير المسيحية فى التشريع هو العمل بوسيلة أو بأخرى على إيجاد وضع قانونى للكنيسة ولرجالها، أو مساعدة الكنيسة على تنفيذ سياستها الخاصة. ومما يذكر من أمثلة التغييرات القانونية التى حققتها الكنيسة فى اتجاهها إلى حماية مصالحها ما أدخلته من الحقوق القانونية كحق التملك بالوصية، وتحديد اختصاصات محاكم الكرادلة، وتنظيم سلطةالرقابة على أموال الخيرات، وإلغاء القوانين التى تحرم التبتل (العزوبة)، وإصدار القوانين التى تحارب الإلحاد والردة.

وأخيرًا فإن القانون الرومانى قد بلور النظرية القائلة بأن سلطة الحاكم إنما تستمد من الشعب، وهى النظرية التى تضمنتها آراء شيشرون. وهذه النظرية لخصها «ألبين» فى جملة لا يفتأ الكتاب يرددونها ويستعيرونها:

«إن إرادة الإمبراطور لها قوة القانون بحكم أن الشعب قد نقل إليه، وفوضه، فى استعمال جميع سلطاته ومقدراته، بل ركزها فيه»(١١).

وينبغى أن نفهم هذه النظرية فى مدلولها القانونى البحت كما يتضمنه

مغزاها الفنى، فهى فى ذاتها لا تسوغ الحكم الملكى المطلق كما أراد البعض استخدام الجزء الأول منها لتسوغ طغيان الملوك، وهى أيضًا لا تسوغ منح السلطة المطلقة للحكومات النيابية التى أوّلت بعد ذلك بأنها سيادة الشعب، فإن الزعم بأن هذه النظرية إنما أريد بها تسويغ السيادة الشعبية المطلقة فى عصر الرومان يعد زعمًا سخيفًا إذا خيل إلى الأذهان أن هذا هو ما رمى إليه «ألبين» فى الوقت الذى كتب فيه هذه العبارة. والحقيقة أن هذا هو ما رمى إليه «ألبين» فى الوقت الذى كتب فيه هذه العبارة. والحقيقة هى أن الفكرة كامنة فى عبارة «ألبين» هى تلك التى عبر عنها شيشرون حينما ذهب إلى أن القانون هو الملكية العامة للشعب فى حدود سلطاته كمجتمع متكامل. وتبدو نفس الفكرة فى النظرية القائلة بأن القانون المنبثق من العادات والتقاليد إنما يستند إلى رضا الشعب بحكم أن هذه التقاليد والعادات لا توجد إلا نتيجة لمعارضة الناس لها، وقبول مضموناتها. كما تبدو هذه النظرية فى تصنيف المصادر التى يستمد القانون كيانه منها. وعلى ذلك فإن القانون يمكن أن يستمد قوته من تشريع يقره مجلس شعبى، كما يمكن أن ينبع من موافقة صادرة من هيئات مختصة فى المجتمع تصوّت له كما هو فى الجمعيات الشعبية، كما يمكن أن ينتج القانون من مرسوم يصدره مجلس الشيوخ أو مرسوم يصدره الإمبراطور أو من لوائح يصدرها الموظفون المختصون فى حدود صلاحيتهم. وفى جميع الأحوال يتطلب فى مصدر التشريع الحصول على ترخيص سابق بالسلط، ومهما يكن من أمر فإن المرجع الأخير فى سلطة التقنين إنما هو الحافز القانونى المتوارث والكامن فى شعب منظم سياسيًا. ويمكن القول بصفة عامة إن كل شكل من أشكال الحكومة يمثل الشعب إلى درجة ما، وفى شكل من أشكال التمثيل، ومع ذلك فإن هذا التخريج لا يعنى الربط بين الصفة التمثيلية والتصويت، كما لا يعنى أن الصلاحية للتصويت هى حق كامن متوافر فى كل الناس؛ فالشعب «ككل» وحدةٌ تختلف تمامًا عن الأشخاص الذين قد يكوّنونه فى أى وقت معين.

وفى الوقت نفسه فقد احتفظ التشريع بأثر أساسى من النظرية القديمة التى كانت تذهب إلى أن القانون «هو عقل لا يتصل بالأشخاص» ويترتب على ذلك

قيام تفرقة أدبية واسعة بين الحكومة القانونية والطغيان الناجح، ورغم أن الأولى كثيرًا ما تكون سيئة وتكون الثانية حازمة ناجحة فى بعض الأحيان، فإن الخضوع لحكم القانون لا يتعارض مع الحرية المعنوية والكرامة الإنسانية، فى حين نجد أن الخضوع لحكم سيد، كائنًا ما كان حنوّه وترفقه، ممقوت ومهين ومزر من الناحية الخلقية. وقد احتفظ القانون الرومانى بالروح المستمدة من عبارة شيشرون الخالدة «نحن خدم القانون حتى نتمكن من أن نكون أحرارًا»[1] ولعله لا توجد دلالة أقوى على مدى قوة هذه العقيدة وتأثيرها اللاحق فى المثل العليا الأوروبية من حقيقة خلود هذه الفكرة فى نظام قانونى بلغ مداه من النضج، فى وقت كانت سلطة الأباطرة الشخصية فيه مطلقة لا تحدها حدود، وكانت سلطتهم مستندة فى أغلب الأحيان إلى القوة وحدها. وإنها لحقيقة ثابتة أن المثل العليا الكامنةفى القانون، التى قد تكون قد تسللت من مجتمع دولة المدينة الحر، كانت عاملاً دائم التأثير فى الحضارة الأوروبية السياسية مكنها من الاحتفاظ بمقوماتها والسير قدمًا عبر عصر طويل سادته ذلة الاستعباد والاسترقاق المتخلفة عن الطغيان الشرقى القديم.

هوامش الفصل (التاسع)

(١) Republic, III, 22. Trans by Sabine and Smith.

(٢) Laws. I, 10,28-29 (trans. by C.W. Keyes).

(٣) A History of Mediaeval Political Theory in the West, Vol . I (1903), p.8.

(٤) Republic, I, 25.

(٥) Laws, III, I, 2.

(٦) A.J. Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory, Vol. I (1903), pp. 38 ff.

(٧) Digest, I, I, 4; I, 5, 4; 12, 6, 64; Institutes, I, 2, 2.

(٨) "The History of the Law of Nature", in Essays in the law (1922), p. 31.

(٩) Digest, I, I, 10.

(١٠) The Theory of Justice, Eng. trans. (1925), p. 127.

(١١) Digest, I, 4. I.

(١٢) Pro Cluentio, 53, 146.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Romn Stoiciam. By E.V. Arnold. Cambridge, 1911. Ch. 12.

:Classical Roman Law". By W.W. Buckland. In the Cambridge Ancient History, Vol. XI (1936). Ch. 21.

A History of Mediaeval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. 1 (1903), Parts I and II.

On the Commonwealth; Marcus Tillius Cicero. Eng. trans. by George H. Sabine and Stanley B. Smith. Columbus, Ohio, 1929. Introduction.

The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius. By M.L. Clarke. Cambridge, Mass., 1956.

Rome the Law-giver. By J. Declareuil. Eng. trans. by E.A. Parker. London, 1927. Prolegomena.

City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus. By Mason Hammond. Cambridge, Mass., 1951.

Historical Introduction to the Study of Roman Law. By H.F. Jolowicz. 2d ed. Cambridge, 1952. Ch. 24.

"The Idea of Majesty in Roman Political Thought". By Floyd S. Lear. In Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain. Cambridge, Mass., 1936.

:Natural Law in Roman Though". By E. Levy in Studia et documenta historiae et iuris, Vol. XV. (1949), pp. 1-23.

The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages. By C.H. Mellwain. New York, 1932. Ch. 4.

Ciceron et les sources de droits. By Maurice Pallasse. Paris, 1946. Gai Institutiones, or Institutes of Roman Law by Gaius. Eng. trans. by Edward Poste. 4th ed. rev. and enlarged by E.A. Whittuck. With an Historical Introduction by A.H.J. Greenidge.London, 1925.

History of Roman Legal Science. By Fritz Schulz. Oxford, 1953. Reprinted with additions from 1946.

Roman Law in the Modern World. By Charman. 3 vols. Boston, 1917. Vol. 1, History.

الفصل العاشر

سينيكا وآباء الكنيسة

تعارضت فكرة الجنس المشترك، كما نمّاها الفقهاء، مع مقاييس القيم التى سادت دولة المدينة فى ناحية أساسية هى ناحية الاعتقاد فى المساواة الإنسانية، لكنها سايرت هذه القيم فى ناحيةأخرى. فقد اعتقد شيشرون وأفلاطون من قبله أن إنشاء الدولة أو حكمها هو العمل الذى يستطيع الإنسان البطل أن يظهر فيه نفسه فى صورة أقرب ما تكون إلى صور أقرب ما تكون إلى صور الآلهة. فقد آمن الاثنان - شيشرون ومن قبله أفلاطون - بأن حياة تبذل فى الخدمة العامة فى ميدان السياسة هى التاج الأسمى الذى يزين رأس الخير الإنسانى. إن نظام مركزية السلطة العامة المحكم، الذى طبع القانون الرومانى، لا يعكس وحدة الإمبراطورية الإدارية فحسب، بل يعكس كذلك الإيمان القديم بأن الدولة هى المؤسسة العليا بين الجماعات الإنسانية. وفى حدود هذه الأفكار السياسية التقليدية لم يتجه إلى إجازة قيام حالة من الانقسام فى ولاء المواطن، بحيث يمكن أن ينازع نفسه إخلاص آخر يستطيع أن يصرفه عن نداء واجباته المدنية، أو أن يقوم فى نفسه عائق يحول دون قدرته على المواءمة بين ولائه لمدينته وولائه لربه. وهذه المقابلة بين الولاءين الدنيوى والدينى، أو بعبارة أخرى، الولاء «لمدينة الأرض» و«مدينة السماء»، التى صورها وأبدع تصويرها إمبراطور رومانى ذو

ضمير حىّ لم يعرف زمانه من هو أعدل منه بين الحاكمين[1]، لم يلبث أن تبدت كعارضة من العوارض التى آذنت بمولد انشقاق جديد فى خبرات الإنسان الخلقية. فإننا نستشف من ولاء ماركوس أوريليوس للواجب الذى اختارته الآلهة للقيام به وهو ولاء لا بدع أن يكون ولاء المجهد المستسلم، أو هو ولاء المتلهف المتحرق إلى حياة أكثر عمقًا وأوفى جزاء، نستشف من ذلك الولاء كيف حلقت روحه - وما كانت إلا روح وثنىّ - فى سماء الخيال وعالم المجهول حين صورت السماء كجنة وجزاء للحاكم العادل الممتاز. فالثمرة الناضجة التى تخيلها ماركوس جزاء لجهد الحياة الدنيوية ونصبها إنما كانت فى توفيقه فى الدعوة إلى الريمان بوجود حياة روحية أرفع مما يمكن أن يوجد على الأرض، وهى ثمرة إن تكن دعوته وتعاليمه قد أنضجتها فإنها نمت وترعرعت فى تربة طالما أسهم من سبقوه فى إعدادها.

سينيكا

إذا قارنا شيشرون بسينيكا، الذى كتب بعده بقرن، بدا لنا اختلاف القيم التى قيست بها حرفة السياسة واضحًا، وبدا لنا كيف هبط بالتدرج الإيمان القديم بقدرة رجال الحكم على النجاح فى معالجة المسائل الاجتماعية. وإن المقارنة لكفيلة بأن تعكس لنا أثر هذا الفارق الزمنى فى الفكر الرومانى، فنتبينه فى عهد الإمبراطورية عن طريق سينيكا كما تبيناه فى أواخر عهد الجمهورية عن طريق فكر شيشرون. والمقابلة أدعى إلى أنعام النظر إذا أدخلنا فى الاعتبار ضآلة الفوارق الأساسية بين معتقدات الرجلين الفلسفية. فكلاهما متأثر بفلسفة رواقية كهنوتية تلتمس فى الطبيعة أسس تقويم مستويات الخير والحكمة، وكلاهما مؤمن بأن عصر الجمهورية الأعظم هو المرحلة التى بلغت فيها روما أوج نضجها ثم بدأت بعدها فى الانحدار. وبالرغم من وجود هذا التماثل بين الرجلين فإن هناك فارقًا هامًا بينهما - فقد خيل إلى شيشرون أن تلك الذروة المزدهرة - أى عصر الجمهورية فى روما - قد تستعاد فى يوم من الأيام، فى حين آمن سينيكا - وزير نيرون - بأن زمان مثل هذا الوهم قد فات، وأن روما قد سقطت فى أحضان الشيخوخة فعمّها الفساد، وغدا قيام الحكم المطلق فيها

ضرورة ليس منها محيض. وقد أبدى سينيكا من ضروب التشاؤم واليأس فى كل ما اتصل بالمسائل السياسية والاجتماعية ما يهون معه ما فاض به الأدب اللاتينى فى القرن الثانى المسيحى(٢). فقد ذهب إلى أن الأمر قد ساء إلى حد لم يعد معه موضع التساؤل هو ما إذا كان لزامًا أن يقوم الحكم المطلق، بل التساؤل هو عمن عساه يكون الطاغية؟ بل أنكى من ذلك أنه بلغ به التشاؤم إلى حد الزعم بأن الاعتماد على الطاغية أفضل من الاعتماد على الجماهير؛ إذ أن جمهرة الشعب من الشر والفساد بحيث تغدو أكثر قسوة من الحاكم الطاغية. ومن ثم فإنه من الواضح أن احتراف السياسة ما كان ليعود على الرجل الصالح إلا بالقضاء على ينبوع الخير فى نفسه، وأن الرجل الصالح ما كان ليستطيع فى فى هذه الظروف أن يحقق خدمة بنى قومه بالتماس الوظائف السياسية. ولهذه الأسباب ولمثلها لم يعلق سينيكا أهميةما على تحقيق ما فيه خير للناس.

على أن ذلك لا يعنى أن سينيكا قد ذهب إلى أن الرجل الحكيم ينبغى له أن ينزوى بالانسحاب من المجتمع الذى يعيش فيه. فقد أصر على الدعوة إلى قيام الرجل الصالح بواجبه الأدبى بعرض خدماته فى أية صورة كانت، وهو فى هذه الدعوة قد التقى بشيشرون. ولم يقل عنه حماسة فى الدعوة إلى هذا الرأى وفى الجزم باستنكار اتجاه الأبيقوريين فى نشدان لذاتهم الخاصة التى يحققونها ويهملون شأن المصالح العامة. على أن سينيكا - على خلاف شيشرون، بل على خلاف كل من سبقوه من الفلاسفة السياسيين والاجتماعيين - قد انتهى إلى تصوّر وجود وظيفة اجتماعية لا تتطلب منصبًا من مناصب الدولة، ولا عملاً ذا طابع سياسى. وهذا النظر ينحو بغير شك نحوًا جديدًا بالمذهب الرواقى الذى يقول إن كل إنسان هو بطبيعة الأشياء عضو فى عالمين كليين هما: عالم الدولة المدنية التى تضمّه، وعالم دولة أكبر يتكون من جميع الكائنات العاقلة التى تربطه بها وشائج الإنسانية. أما بالنسبة إلى سينيكا فإن العالم الأكبر أقرب إلى أن يكون مجتمعًا من أن يكون دولة، وأن الأواصر التى تسود هذا العالم أقرب إلى أن تكون معنوية أو دينية من أن تكون قانونية أو سياسية. ويبنى سينيكا على ذلك أن الرجل الحكيم الصالح يؤدى خدمة إلى الإنسانية جمعاء بالرغم من خلو يده

من السلطة السياسية. وهو إذ يفعل ذلك إنما يفعله بحكم صلاته بأقرانه واحتكاكه بهم، بل هو يؤدى هذه الخدمة حتى عن طريق تأملاته الفلسفية. فالرجل الذى يستطيع أن يعلم البشرية شيئًا مما حصل عليه من خبرة وآراء، إنما يشغل فى المجتمع منزلة أنبل من منزلةالحاكم السياسى وأنفذ أثرًا. بل وليس من قبيل تحميل مذهب سينيكا ما لا يحمله، أن يقال إن عبادة الخالق هى فى ذاتها خدمة إنسانية صادقة، وهو القول الذى يتمشى فى الواقع مع تعاليم الكتاب المسيحيين.

إن لاتجاهات سينيكا فى هذا الصدد أهمية بالغة، ففلسفته الرواقية - كتلك التى جاء بها ماركوس - تنطوى على عقيدة دينية أصيلة عميقة؛ إذ تدعو إلى القوة وإلى تلمس أسباب العزاء فى شئون الدنيا، وتنحو كذلك إلى إطالة التأمل فى الحياة الروحية. ومفهوم هذه التفرقة بين المطالب الدنيوية والروحية هو أن الجسد ليس إلا «قيود الروح وظلماتها»، و«أنه يتعين على الروح أن تكافح عبء الجسد»[٣]، وكان هذا المفهوم فى الحق طابع المجتمع الوثنى الذى نشأت المسيحية فى ظله وترعرت. لقد أدت حاجة الإنسان المتزايدة إلى تلمس العزاء الروحى إلى إعلاء شأن الدور الذى يلعبه الدين فى حياته، فجعلت من هذا الدين - وبصرف النظر عن المطالب الدنيوية - الوسيلة الوحيدة للاتصال بحقائق أسمى وأعلى مقامًا. فأخذت النظرية التى آمنت بها العصور التقليدية بشأن وحدة الحياة الدنيوية فى صميمها فى الانحلال، على حين شرع الدين فى التبلور فى كيان مستقل يقف إلى جانب الدولة، بل قد يكون فى حقيقة الأمر فوق الدولة، وتفرع عن ذلك النمو المستقل لمفهوم الدين أن استطاعت المصالح الدينية أن تعيش فى هيئة خاصة بها لها كيان مستقل يمثل على سطح الأرض الحقوق والواجبات التى يشارك الناس فيها بعضهم بعضًا بحسبانهم أعضاء فى المدينة السماوية. وما إن بدا هذا الكيان المستقل فى شق طريقه إلى الوجود فى صورة الكنيسة المسيحية حتى شرع - بمنطق الحاجة التى تولد عنها - فى الاستحواذ على ولاء الناس بدعوة ينفرد بها، وتعجز الدولة عن أن تنافسه فيها. ولم يكن تفسير سينيكا لوجود هذين العالمين - عالم الأرض وعالم السماء - إلا

واحدًا من أوجه التشابه العديدة التى تربط بين تفكيره وتفكير المسيحيين، ولقد أفضى ذلك التشابه فى الأزمنة القديمة إلى اصطناع طائفة من الخطابات المزيفة التى قيل بتبادلها بين سينيكا والقديس بولس.

وهناك جانبان آخران من جوانب تفكير سينيكا لا يخطىء الدارس فى تبين وثيق اتصالهما بالنزعة الدينية التى سادت فلسفته. الجانب الأول هو عمق شعوره بما فى الطبيعة الإنسانية من خطيئة متوارثة. أما الجانب الآخر فيلتمس فيما يستشف من النزعة الإنسانية التى تطبع مستوياته الخلقية، والتى ازدادت وضوحًا فى الفلسفة الرواقية المتأخرة فبالرغم من ترديد بديهيات الفلسفة الرواقية التى تدور حول القول بالاكتفاء الذاتى للرجل الصالح فى تفكير سينيكا، فإن هذا التفكير خلا ـ إلى حد كبير، وبالتدريج ـ من طابعى الرواقية المتقدمة، هما: الكبرياء والاعتداد بالنفس من ناحية، والغلظة والخشونة من ناحية أخرى. فقد استحوذت عليه فكرة تأصل الإثم فى الطبيعة الإنسانية، وأن هذا الإثم المطبوع عصىّ الاستئصال، فما لإنسان منه مفر، والفضيلة لذلك أقرب إلى أن تكون صراعًا غير محدود للخلاص من أن تكون تحقيقًا فعليًا لهذا الخلاص. ولعل هذا الشعور بالإثم والبؤس كطابع مميز للصفات الإنسانية هو الذى حدا بسينيكا إلى التحليق فى سماء المبالغة فى تقدير القيمة المعنوية الإنسانية لصفتى «الرقة» و«العطف»، وهما من الفضائل التى لم تتسم بها الفلسفة الرواقية فى صورها الأكثر جهامة. وكانت مفاهيم أبوة الله وأخوة الناس قد اتخذت معانى «المحبة» وسالنية الطيبة» للجنس البشرى كله، وهى نفس المعانى تمثلت فى التعاليم المسيحية. وبانحدار الفضائل المدنية والسياسية إلى المرتبة الثانية، ارتفعت فضائل الرحمة والترفق، والخير، وحسن المعاملة، وسعة الصدر، وحب الناس إلى مكان الصدارة، مع استنكار أية مسوغات للقسوة والكراهية والغضب والعنف فى معاملة التابعين أو الأقل منزلة، وهكذا تصدرت هذه الفضائل الجديدة مقاييس القيم الخلقية فتبوأت منزلة لم تصل إليها من قبل قط. ولهذه النزعة الإنسانية فى التفكير أثرها الواضح فى القانون الرومانى التقليدى، وبصفة خاصة ما اتصل منه بحماية النساء والأطفال التابعين، وتأمين

أملاكهم وأشخاصهم على السواء. ومد يد الرعاية للرقيق، ومعاملة المجرمين معاملةأكثر إنسانية، وفى اتجاه عام إلى حماية العاجزين عن حماية أنفسهم. ومن الحقائق العجيبة أن هذا الشعور العميق بالفضائل الإنسانية قد انبثق - أول انبثاقه - مصاحبًاالوعى جديد بما انتشر من الفساد الخلقى. ونلمس فى هذا الاتجاه وهذا الوعى بصورة واضحة انسلاخًا عن المشاعر الخلقية التى سادت فى الزمن القديم. وقد يكون مرد ذلك إلى اتجاهات جديدة فى إطالةالتأمل فى أمور الحياة، وأن هذه الاتجاهات حلت محل الإيمان القديم بأن خدمة الدولة هى رأس الفضائل جميعًا.

إن ابتعاد سينيكا عن العقيدة القديمة بأن الدولة هى المركز الأسمى للكمال المعنوى، قد تميز بوضوح بما أيبغه من تعظيم وإكبار للعصر الذهبى للإنسانية، وهو العصر الذى اعتبره سابقًا على عصر المدنية والحضارة. فقد وصف سينيكا فى رسالته التسعين تلك الحياة الطبيعية الفطرية الساذجة بعبارة تشبه فى بلاغتها وفى حماستها عبارات روسو Rousseau التى استعملها فى الحديث عن نفس الموضوع فى القرن الثامن عشر. ففى ذلك العصر الذهبى - فى مذهب سينيكا - احتفظ الإنسان بسعادته وبراءته، وعشق الحياة البسيطة، الساذجة، الخالية من كماليات الحضارة وتكاليفها ومظاهرها. حقًا لم يكن الإنسان فى ذلك العصر حكيمًا ولا كاملاً معنويًا، ولكن كان عنصر الخير فيه نتيجة لبراءة الجهالة لا لتلمس أسباب الفضيلة. وبصفة خاصة فإن الإنسان فى الحالة الطبيعية الذهبية - كما صوره سينيكا - لم يكن قد اكتسب بعد ذلك الحافز الخطير «الطمع» و«الاتجاه إلى الملكية الفردية». وواقع الأمر أن «الحرص» هو الذى أدى إلى القضاء على ذلك الطهر البدائى. ويستطرد سينيكا فيقول: إنه لم يكن بالناس، ما بقوا على طهارتهم، حاجة إلى حكومة أو قانون، إذ يتطوعون بالامتثال لأوامر أكثر رجالهم قدرة وأعظمهم حكمة، وهؤلاء بدورهم لم يكونوا ليلتمسوا تحقيق مآرب شخصية فى تصريفهم لأمور ذويهم. أما حينما استيقظت فى نفوس الناس الرغبة فى التملك والحيازة، فقد انقلبوا إلى البحث عن المنافع الشخصية، كما انقلب الحكام بدورهم إلى طغاة، وتقدمت الفنون فظهرت ضروب

من الرفاهية والفساد، وكان تعاقب هذه النتائج هو الذى أدى إلى أنه لا مفر من قيام القانون واستنباط وسائل القسر والإكراه للحد من مساوىء الطبيعة البشرية ومفاسدها. وبعبارة مختصرة فإن الحكومة هى الدواء الضرورى لعلاج الشر المتأصل فى الإنسان.

إن تمجيد الحالة الطبيعية الفطرية - كما ذكرها أفلاطون فى كتابه «القوانين» وكما ترنم سينيكا بالإشادة بها - كان هو أساس النظريات السياسية المتصلة باليوتوبيا Utopia(٤). وسواء اتصل البحث بالماضى كما كانت الحال عند سينيكا وروسو، أم بالمستقبل كما هى الحال بالنسبة للاشتراكيين المثاليين، فإن الغرض من التعرض لهذه النقطة بالذات كان واحدًا دائمًا وباستمرار؛ وهو إبراز مساوىء الجنس البشرى ومفاسده وتجريح عصر معين سياسيًا أو اقتصاديًا. فنجد مثلاً أن تعبير «العصر الذهبى» بالنسبة لسينيكا كان انعكاسًا لما استحوذ عليه من الشعور بالسخط والألم لانحلال المجتمع الرومانى فى عهد نيرون، ولم يلق ما ذهب إليه من أنه لم يكن للملكية الفردية وجود فى الحالة الطبيعية أو «العصر الذهبى»، لم يلق تأييدًا - لأسباب لا يصعب إدراكها - من رجال القانون الذين اعتقدوا أن التملك يتمشى تمامًا مع القانون الطبيعى. ولعلهم استندوا فى هذا الرأى على تملك العبيد، الذى - كما سبق أن أوضحنا فى الفصل السابق - انبثق من قانون الشعوب أكثر من انبعاثه من القانون الطبيعى. ويمكن القول بصفة عامة إن تصوير سينيكا للقانون كعلاج للشركان يناقض تمامًا تعريف «ألبين» له بأنه «فلسفة حقيقية». على أن فكرة سينيكا عن الحالة الطبيعية قد تجد لها صدى عند رجال الديانة المسيحية، فيستدل على الإيمان فى طهر الحياة البدائية من قصة الخطيئة الإنسانية وهبوط الإنسان الأول إلى الأرض،ولا شك أن كتابات المسيحيين قد اعتبرت أن هذه الحالة هى إحدى الحالات الشيوعية والتى لا حاجةفيها إلى القوة، كما فاضت بالحديث عن الزهد، وقُرن الفقر بالعفة، وهكذا ساد هذا النظر بعد أن استقرت المبادىء التى تذهب إلى أن الفقر أرفع مكانة من الثروة من الناحية المعنوية، وأن حياة الرهبنة تفضل الحياة الدنيوية.

على أنه ينبغى لنا ألا ننسى أن هذه النظرية لم تكن تتضمن بأى معنى من المعانى سواء عند سينيكا أو عند الكتاب المسيحيين - مهاجمة فكرة الملكية أو القانون أو الحكومة، بل كان مرماها مقصورًا على القول بأن النظم السالفة لم تكن تمثل المستويات الخلقية الثانوية، فما من حاجة تدعو إلى وجود هذه النظم فى المجتمع إذا بلغ حد الكمال، أو إذا قام فى ظل طبيعة إنسانية فطرية مطهرة، ولكن لما كان الشر فى الجنس البشرى على ما هو عليه، فإن الملكية الفردية قد تكون نظامًا مفيدًا، والقانون معززًا بالقوة قد يكون ضرورة لا سبيل إلى الاستغناء عنها، وعلى ذلك يمكن القول بأن الحكومة هى من ناحية وليدة الشر البشرى وحده، وهى فى الوقت ذاته، ومن ناحية أخرى، الوسيلة الإلهية لحكم الجنس البشرى كما هو وفى حالته التى تردّى فيها. وعلى ذلك فإن الحكومة بهذا الوصف قمينة بأن تطالب خيار الناس بطاعتها والامتثال لأوامرها. وهذا التصوير هو فى الواقع قوام العقيدة المسيحية.

وفى الوقت نفسه كان تصوير سينيكا للحكومة، بحسبانها علاجًا ناجعًا للشر المتأصل فى النفوس البشرية، بمثابة الكشاف المسجل لتحول ضخم فى الرأى بالنسبة إلى القيم الفكرية والمعنوية، فهذا الفكر الجديد لم ينسلخ عن فكر فلاسفة الإغريق فى تقديسهم للنظم السياسية وحسب، بل انسلخ أيضًا عما تطور إليه الفكر عند شيشرون قبيل فترة وجيزة. فما بنا من حاجة إلى القول بأن آراء سينيكا تختلف أشد الاختلاف عن التصوير القديم الذى يتمثل فى إيمان أرسطو بأن دولة المدينة إنما هى الصورة التى يتعين أن تكون عليها الحياة المتحضرة، وأنها الوسيلة الوحيدة إلى بلوغ الخصائص الإنسانية بأسمى درجات نموّها وارتقائها. فالتغير الذى أدخله سينيكا فى تقديره بشأن وظيفة الدولة يقابل إلى حل بعيد التطور المستشف من نظريات شيشرون بشأن المساواة الإنسانية. وفى ضوء تصوير سينيكا من ناحية وتصوير شيشرون من ناحية أخرى يمكن القول بأن آراءهما مجتمعين قد هدمت القيم السياسية القديمة من أساسها. فقد حلت المساواة العامة، بين جميع الناس، وبصرف النظر عن جنسهم أو عن حالتهم، محل النظرية القديمة التى ذهبت إلى أن القيمة المعنوية العليا

تتركز فى الانتماء إلى المدينة. واختفت النظرية التى تذهب إلى أن الدولة هى الصورة الإيجابية للكمال الإنسانى لتظهر مكانها النظرية التى تقول بوجود قوة فعالة لا تفتأ تكافح عبثًا لتصبح الحياة على ظهر الأرض محتملة. ومع أن هذا التبدل الثورى فى مقاييس القمم كان حتى هذه المرحلة مجرد اتجاه جديد فى التفكير، فإن دلالاته كان مقدرًا لها أن تتسرب إلى ميادين البحث والكشف وأن تشغل الفكر السياسى فلا تلبث أن تنفذ بالتدريج إلى الفلسفة السياسية التى نادى بها الآباء المسيحيون فتستقر فيها.

الطاعة المسيحية

ليس من المبالغة فى شىء أن نصف ظهور الكنيسة المسيحية كنظام مميز مستقل عن الدولة وله الحق فى حكم الجنس البشرى فى نطاق الشئون الروحية، بأنه أخطر حدث ثورى فى تاريخ أوروبا الغربية سواء أكان ذلك من ناحيةالسياسة أم من ناحية الفكر السياسى. ولا يعنى ذلك بالضرورة أن الأفكار السياسية لدى المسيحيين الأول كانت خاصة بهم، كما أنها لم تكن مختلفة عما نادى به غيرهم. فالدافع إلى قيام المسيحية دافع دينى، والمسيحية مبدأ يستهدف تحقيق الخلاص، فهى ليست فلسفة أو نظرية سياسية. فمثل المسيحيين، من حيث الفلسفة السياسية، لم تكن فى واقع الأمر شديدة المغايرة لمثل الوثنيين. فلم يكن عصيًا إذن أن يؤمن المسيحيون، كما آمن الرواقيون من قبل، بقانون الطبيعة أو بحكومة أرضية تحوطها العناية الإلهية، أو بواجب الحكومة والقانون حيال العدالة، أو بمساواة جميع البشر أمام الله. فقد انتشرت كل هذه المثل قبل ظهور المسيحية، فتكشف لنا فقرات كثيرة من الإنجيل «العهد الجديد» أن هذه المثل استوعبت فى كتابات المسيحيين. فيحدثنا مؤلف كتاب The Acts عن تعاليم القديس بولس لأهل أثينا مستخدمًا عبارات لا تبدو غريبة للمحيطين بالمحاضرات الرواقية «ففيه نعيش ونسعى ونكون كما قال شعراؤكم»(٥). والشىء الجديد الذى لم يكن ميسور الفهم للأثينيين هو ما جاء فى تعاليم المسيحية عن بعث الموتى. ويكتب القديس بولس على هذا المنوال فى استنكار الكنيسة للتفريق بين الناس على أساس الجنس أو المركز الاجتماعى فيقول:

«ليس هناك يهود وإغريق، ولا حر وعبد، ولا ذكر وأنثى، فكلهم سواء فى يسوع المسيح»[٦].

ويخاطب الرومان مؤكدًا وجود القانون كامنًا فى الطبيعة البشرية، وذلك على عكس ما يقول به القانون اليهودى، فيقول:

«أما غير المؤمنين الذين لا يعيشون فى ظل القانون فإنهم حينما يعملون بوحى الطبيعة وفقًا لما هو وارد فى القانون، فإنهم يجعلون من أنفسهم بذلك قانونًا قائمًا بنفسه»[٧].

ويمكن القول بصفة عامة بأن آباء الكنيسة كانوا متفقين لحد كبير مع شيشرون وسينيكا فيما يتصل بالقانون الطبيعى، والمساواة الإنسانية، وضرورة توافر العدالة فى الدولة[٨]. حقًا كان الكتاب الوثنيون يجهلون فكرة القانون الإلهى على النحو الذى آمن المسيحيون بوجوده فى الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية، إلا أن فكرة الوحى الإلهى لم تكن فى واقع الأمر تتعارض مع فكرة أن القانون الطبيعى هو بدوره قانون إلهى.

إن التزام المسيحيين باحترام السلطة الشرعية القائمة هو مبدأ راسخ فى صميم المسيحية، كما دعا إليها مؤسسها نفسه. فحينما أراد خصوم المسيح أن يستدرجوه إلى التورط فى معارضة سلطان روما تفوّه بهذه الكلمات الباقية على مّر الزمن:

«أعطوا إذن ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[٩].

وقد كتب القديس بولس فى خطابه للرومان أعمق ما جاء فى العهد الجديد أثرًا من الناحية السياسية فقال:

«لتخضع كل نفس للسلاطين. لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله. حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفًا للأعمال الصالحة بل للشريرة. أفتريد ألا تخاف السلطان إفعل الصلاح فيكون لك مدح منه. لأنه خادم الله للصلاح. ولكن إن فعلت الشر فخف. لأنه لا يحمل السيف

عبثًا، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذى يفعل الشر. لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضًا بسبب الضمير. فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضًا. إذ هم خدم الله مواظبون على ذلك بعينه. فأعطوا الجميع حقوقهم. الجزية لمن له الجزية. الجباية لمن له الجباية. والخوف لمن له الخوف، والإكرام لمن له الإكرام»(١٠).

وقد تكون هذه الفقرة وما شبهها من فقرات إنما كتبت - كما قال بالفعل بعض المؤرخين(١١) - لمحاربة الاتجاهات الفوضوية الهدامة التى وجدت فى المراحل الأولى للجماعات المسيحية. وسواء أصح هذا القول أم لم يصح فقد أدت هذه الدعوات الغرض منها، فحققت رسالتها وأصبحت كلمات القديس بولس نظرية مسيحية مسلمًا بها، وصار التزام الطاعة المدنية فضيلة مسيحية لم ينازعها أو ينكرها زعيم من زعماء الكنيسة. وقد يكون صحيحًا أن القديس بولس اعتقد - كما اعتقد سينيكا من قبله - أن سلطة الموظفين هى نتيجة حتمية لخطيئة البشر، وأن عمل الحاكم إنما هو محاربة الفساد وتشجيع عمل الخير. وأيًا كان الرأى فى هذا فإنه لا يعنى - كما سبق لنا القول - أن احترام أولى الأمر ليس التزامًا محتومًا على أية حال. فقد أكد القديس بولس وغيره من كتاب العهد الجديد معنى أن الطاعة فرض من أمر الله، وهذا التأكيد يسبغ على التعاليم المسيحية طابعًا جديدًا يغاير طابع النظرية الدستورية الرومانية، كما دعا إليها رجال القانون، من أن سلطان الحاكم إنما ينبثق من الشعب نفسه. وبقبول الكتب المقدسة اليهودية ازدادت هذه النظرية المسيحية نفاذًا إلى الأفهام بما صوره العهد القديم عن نشأة الملكية اليهودية(١٢). إذ يشار فى تلك الكتب عادة إلى ملك اليهود باعتبار أن الرب قد رسمه، كما جرت التقاليد المتوارثة على تصوير الملكية بأن الله خلقها نتيجة لتمرد الناس وعصيانهم، وقد جرى الكتاب الكنسيون بعد ذلك على تصوير الملك بأنه إنما تربع على عرشه بحكم أن السيد المسيح قد مسح له بالزيت المقدس. وبصفة عامة يمكن القول بأن التصوير المسيحى للملكية قد أخذ دائمًا بنظرية الحق الإلهى للتدليل على أن الملك هو مبعوث الله. إلا أن المجادلات الدستورية قد وسعت شقة الخلاف بين النظريتين بشكل لم يكن أحد

ليتوقعه عندئذ، أو بعدئذ بقرون عديدة، فمع التسليم بأن السلطة مصدرها الشعب لا يوجد ما يدعو إلى التشكيك فى أن احترام هذه السلطة إنما هو واجب دينى، أو على العكس من ذلك إذا صحّ أن الملك هو مبعوث الله فإنه مدين للنظم والتقاليد السائدة فى الشعب بنظام الحكم الذى سشغله. وواقع الأمر أن النظريتين تتشابهان تمامًا فى مضمونيهما وفى الأغراض التى تستهدفانها. والاحترام الذى كان القديس بولس ومعه المسيحيون جميعًا يدعون إليه إنما كان ينصبّ على وظيفة الملك، لا على شخص شاغل هذه الوظيفة. فلم يكن لفضائل الحاكم أو نقائصه الشخصية صلة بهذا الاحترام المفروض لمنصبه. فالحاكم الفاسد ـ عند أصحاب هذا الرأى ـ ليس إلا عقوبة على إثم اقترفه لرجال القانون أو «الفقهاء القانونيين» فإن نظرية اختيار الشعب تبين الخطوط العريضة لطبيعة السلطة الممنوحة للملك فى إطار الحدود الدستورية والقانونية. والنظريتان ـ مستندة إحداهما إلى القانون، والأخرى إلى الفقه الدينى ـ تلتقيان فى ضرورة التفرقة بين السلطة المستمدة من النظم المتوارثة وبين السلطة التحكمية التى لا سند لها إلا وجود القوة الفعلية الكافية للحكم فى يد الحاكم، ولهذا السبب أمكن لكلتا النظريتين أن تسيرا جنبًا إلى جنب بغير تضارب.

الولاء المجزأ

فاحترام السلطة الشرعية إذن كان فريضة لم ينكرها المسيحيون. إلا أن هناك حقيقة هامة هى أن المسيحى كان خاضعًا لنوع من الالتزام الثنائى الذى لم تعرفه قواعد الأخلاق فى عصور الوثنية القديمة. فلم يكن المسيحى مطالبًا بإعطاء ما لقيصر لقيصر فحسب، لكنه كان مطالبًا أيضًا بإعطاء ما لله لله. فإذا حدث أن تضارب واجبه نحو حاكمه مع واجبه نحو ربه فليس ثمة شك فى قيامه بواجبه نحو الخالق دون المخلوق. ولقد كان احتمال قيام مثل هذا التنازع فى الولاء ملحوظًا فى جميع النظريات كما نتبين ذلك عند سينيكا الذى يضع الواجبات المدنية فى المقام الثانى، ذلك بالرغم من افتقارنا إلى دليل على أن سينيكا قد تخيل إمكان قيام مثل هذا التنازع فى الولاء. فلا عجب أن ساورت

نفس المسيح، الذى كان ينتمى إلى أقلية مضطهدة، باحتمال قيام مثل هذا التضارب أو التنازع فى الولاء. كما أنه لا يمكن أن ننكر أن إمبراطورًا حتّ الضمير مثل ماركوس أوريليوس، بالرغم مما اتسم به عهده من الاضطهاد والقمع، كان على حق فى اقتناعه بأن المسيحية تضمنت فكرة تتعارض مع الفضائل الرومانية التى تفرض ولاء مطلقًا للدولة لا تحده حدود. فلم يكن فى وسع المسيحى الذى يؤمن بأن دينه هو الحق المطلق، كشفه له الله ليرشده إلى خلاص أرفع وأسمى من أى مصير تستطيع الدنيا أن تقدمه له، إلا أن يؤمن جازمًا، على ضوء هذا الاعتقاد، بأن دينه يفرض عليه التزامات لا يملك حاكم أو إمبراطور أن يصرفه عن أدائها. كما أنه ينبغى له فى ضوء هذه الالتزامات الدينية أن يضع واجباته المدنية الدنيوية فى الميزان وأن يمحصها ويناقشها. إن مبدأ تبعية الإنسان لدولتين مبدأ قديم فى بعض نواحيه، ولكن الجديد فيه هو التطبيق. فلم يعد العالم الأكبر بالنسبة للمسيحى يعنى مجرد الأسرة الإنسانية فحسب، وإنما صار يعنى مملكة روحية، مملكة الله الحقة التى يرث فيها الإنسان حياة خالدة ومصيرًا يفوق فى سموه أية حياة تستطيع أية مملكة أرضية أن تمنحها له.

حقيقةأن المسيحية لم تأتِ منفردة بجديد فى هذا المجال عندما أثارت هذه المشكلة - إذ تشترك مع المسيحية، إلى حد ما، فى حقوقها وما يدخل فى اختصاصها قبل نهايةالقرن الثانى بحسبانها ديانة روحية، ديانات أخرى قامت قبلها فى العالم الرومانى. وقد استسلمت المعتقدات القديمة عند الإغريق والرومان. وهى المعتقدات التى حظيت برعاية جادة - لأسباب سياسية - لمجموعات من الديانات نشأت فى الشرق، ولم تكن المسيحية سوى واحدة منها. وكانت هذه الديانات تلتقى مع المسيحية فيما وعدت به الأجيال التى «ناءت بأثقال الخطيئة فى عالم مكدود» من تحقيق الخلاص لها وتوفير حياة خالدة باقية، وفى ارتكازها على طبقة من القساوسة المحترفين المدربين على ممارسة فنون «شفاء» الروح الإنسانية وتوفير العزاء للناس.

«وفى جو كثيف، وفى عصر ساده القمع وضعفت فيه مقاومة الناس، تطلعت النفوس القانطة الخائرة، إلى تنسم روائح متعطشة انبعثت من السماء»(١٣).

كان هذا هو الطابع الاجتماعى الشائع للعصر والذى ارتكز عليه انتشار المسيحية والأديان الشرقية الأخرى، فقد أدى نمو العناية بالأمور الدينية والدنيوية من ناحية، واطراد الاتجاه الاستقلالى للمؤسسات الدينية من ناحية أخرى، إلى الانسلاخ عن الاتجاه القديم الذى كان يعتبر الدين ملحقًا بالدولة لصيقًا بها. وجاءت المسيحية بما تضمنته من تصوير الكنيسة كائنًا قائمًا بذاته إلى جوار الدولة، فعبرت عن الانهيار النهائى للفكرة الإمبراطورية القديمة، وكانت بذلك نقطة انطلاق فى تطور أساسى جديد.

إن فكرة الإمبراطورية العالمية كانت دائمًا مستعصية التحقيق لافتقارها إلى تأييد دينى. فلم يكن ممكنًا لمجموعات من الناس والقبائل والمدن لا تجمع بينهم روابط قوية كعاطفة القومية الحديثة مثلاً، أن يجدوا ما يجمع بينهم ويوحّد آمالهم ومصائرهم إلا دينًا واحدًا مشتركًا.

ولقد اضطر الإسكندر وخلفاؤه إلى محاكاة هذا التقليد الذى كان سائدًا فى الشرق، كما اضطرت روما إلى اتخاذ نفس النهج بغية إيجاد وحدة تربط الناس بعضهم ببعض. وكان الأباطرة الأولون فى الأقاليم الشرقية يؤلهون فى حياتهم وبعد موتهم على السواء، لكن القيود الدستورية التى انتقلت من الجمهورية إلى الإمبراطورية حالت بين إيطاليا وبين السير فى هذا الطريق. على أن هذه القيود الدستورية لم تلبث أن ضعفت وسارت تدريجيًا فى طريق الاضمحلال، فما إن أعيد تنظيم الإمبراطورية فى عهد دلوقيليشين "Diocletian" واتخذت «المثرانية»(١٤) ديانة رسميةللدولة حتى تحولت روما إلى شىء يشبه الخلافة الشرقية على أن هذه التجربة لم تلبث أن أثبتت أنها ليست أكثر من محاولة لمواجهة ظروف خاصة. فإن نمو سلطان الدين جعل تأليه الإمبراطور ممكنًا فى أول الأمر، ثم ضروريًا بعد ذلك. غير أن سلطان الدين استمر فى النمو بحيث تطور إلى مرحلة أصبح هذا التأليه فيها مستحيلاً، ذلك لأن ما كانت الحاجة تدعو إليه لم يكن فى الواقع مجرد إيجاد دين رسمى مع استمرار اعتباره جزءًا من الدولة لصيقًا بها، بل كانت الحاجة تدعو إلى وجود دين مستقل بمنظمات الكنيسة بحيث يقوم إلى جانب الدولة صنوًا لها وعلى قدم المساواة معها، بل فى

مـقـام أعلى منهـا فى النطاق الخـاص الذى يمـثله هذا الدين. فـلا شك أن المسيحى - متمشيًا مع تعاليم ديانته وروحها - ما كان ليسلم بدعوى الإمبراطور المتأله فى أن يكون مصدر السلطة الدينية والسياسية على السواء، فقد انتفى ما يمنع المسيحى من التعاون المخلص مع الإمبراطورية، كمواطن من مواطنيها أو كجندى من جنودها. وكانت الكنيسة فى الواقع على أتم الاستعداد لمدّ يد المعونة للسلطة العلمانية «الدنيوية» ولتعليم أتباعها فضائل الطاعة والإخلاص وتدريبهم على القيام بواجباتهم بحسبانهم مواطنين.

وكان الجديد الذى استحدثه النظام المسيحى كامنًا فيما افترضه من وجود طبيعة مزدوجة للإنسان، وكذلك وجود رقابة مزدوجة تشرف على الحياة البشرية وتتلاءم مع هذا الازدواج فى الطبيعة والمصير. فالتفرقة بين عالم الروح وعالم الوجود الدنيوى - أو عالم البقاء وعالم الفناء - هى صميم وجهة النظر المسيحية وقوامها. ولذلك فلم تلبث العلاقة بين المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية للمسيحى أن خلقت مشكلات جديدة عديدة. فكانت معتقداته الدينية الجديدة من شأنها أن تجعل منه خائنًا لواجباته السياسية من وجهة نظر الإمبراطورية القديمة، كما كانت مثله العليا الإمبراطورية من ناحية أخرى، وهى المثل التى طالما اعتنقها من قبل، خليقة بأن تجعل منه من وجهة النظر المسيحية الصرفة وثنيًا بغير دين. فكان الوثنى يعتبر أن أرفع واجباته الخلقية والدينية إنما تنبع وتصب فى الدولة ممثلة فى شخص الإمبراطور، ومن ثم كان شخص الإمبراطور هو مصدر السلطة الدنيوية العليا من ناحية والقداسة الإلهية من ناحية أخرى فى نفس الوقت. أما بالنسبة للمسيحى فإن واجباته الدينية كانت هى التزاماته العليا يدين بها لله، ولله مباشرة، فإقحام سلطة أرضية لنفسها فى هذه العلاقة بين الإنسان وخالقه أمر لا يستطيع مسيحى من حيث المبدأ أن يجيزه. ويترتب على ذلك، وعلى ضوء هذا الفكر الجديد، أن المراسم الرسمية التى تتطلب من الرعايا أن يرفعوا إلى الإمبراطور فروض التشريف والتمجيد الدينية كانت تتنافى مع المبادىء المسيحية، ومن ثم كان على المسيحى أن يرفض القيام بها. ذلك لأن المسيحية وقد قامت دعوتها على احتضان هذه العلاقة

العلوية وإيجاد الوسيلة لاتصال الروح بخالقها كان لزامًا عليها أن تتمسك بدعواها بالتميز عن الهيئات الدنيوية التى ما قامت إلا لتدبير أسباب الوجود الجسمانى والأرضى فحسب، بل كان طبيعيًا أن تعتبر المسيحية نفسها مستقلة، لحد ما، عن تلك الهيئات الدنيوية. ونشأ عن ذلك أن أثارت المسيحية قضية لم يعرفها العالم القديم من قبل وهى قضية: الكنيسة والدولة بما تتضمنه من الحديث عن الولاء وتعدده، واختلاف صور الولاء، والحديث عن رد الحكم على الأشياء إلى الشعور الداخلى، وهى كلها مباحث لم تدر قط فى تخيل القدماء لماهية صفة المواطن. وما من شك أنه يصعب تصور أنه كان يمكن للحرية أن تلعب الدور الهام الذى لعبته بالفعل فى تطور الفكر السياسى فى أوروبا إذا لم تكن الهيئات الأخلاقية والدينية قد اعتبرت مستقلة عن فكرة الدولة والالتزام القانونى من جهة، وفى مرتبة أسمى وأعلى من جهة أخرى.

وترتب على ذلك أن شبت الكنيسة قوية فى فلسفتها وفى تنظيماتها الكنسية حتى قبل أن تكتسب وضعًا قانونيًا مستقرًا، كما ترتب على هذه الحقيقة أن أصبحت الكنيسة ملحقًا له قوته وقيمته من ملحقات الإمبراطورية. وطالما ظلت الكنيسة مجرد رابطة اختيارية، وفى معظم الأحيان غير ذات صفة قانونية، لم تكن هناك حاجة إلى البحث عن نظرية خاصة لتكييف علاقاتها بالدولة. غير أنه عندما استقر وضعها وضحت الحاجة إلى التمسك بتأكيد استقلالها فى المسائل الروحية. أضف إلى ذلك أن الساسة الكهنوتيين لم يتصوروا قط إمكان استمرار وضع لا تتصل فيه الكنيسة بالدولة لحاجة كل منهما للأخرى، حاجةالروح والجسد إلى امتزاج فى الحياة البشرية، بالرغم من اختلاف كنهما وطبيعتهما. فكان المفروض باستقلال الكنيسة عن الدولة أن يكفل هذا الاستقلال تعاونهما المشترك بحسبانهما هيئتين جاءتا بأمر الله لحكم الحياة البشرية فى هذا العالم وفى العالم الآخر. وتعتبر الطاعة المدنية بغير شك فضيلة مسيحية فرضها الله ضمن ما فرضه على الناس من واجبات خلقية، وإن لم تكن التزامًا مطلقًا. وكان السبب الحقيقى لاعتراف قسطنطين للكنيسة بمركز قانونى خاص هو ما تخيله من قدرتها على مد تأييدها للدولة، وما لهذا التأييد من أثر سياسى ناتج من

التزام رعايا الكنيسة لأوامرها. كما أنه من ناحية أخرى لم يكن هناك شك فى أن واجب الحاكم المسيحى يقتضيه أن يمد يد المعونة والحماية إلى الكنيسة، وأن هذا الواجب لم يكن ليتعارض مع الاحتفاظ عند الحاجة بطهارة مبادئها. كما أنه لم يكن ليتعارض أيضًا مع طبيعة الحاكم العلمانية ولا كان يقتضيه التدخل فى مناقشة النظريات الدينية وإصدار الحكم عليها، فموقف المسيحية من هذا الوضع هو أنها كانت تذهب إلى وجود طائفتين من الالتزام الروحية والالتزامات الدنيوية، وأن هذه الالتزامات المتقابلة قد تتعارض أحيانًا. غير أن مثل هذا التعارض ليس مما يستعصى على التوفيق. وعلى ذلك فهى تذهب إلى وجود منظمتين مستقلتين تنفرد كل منهما بشئونها ولكنها تظل مع ذلك فى حاجة مستمرة إلى معونة الأخرى وتأييدها.

وليس من شك فى احتمال قيام النزاع أو الغموض فى فكرة من هذا القبيل، بل يمكن القول إنه لا يسهل تخيل مجتمع مسيحى لا تقوم فيه مثل هذه المنازعات من وقت لآخر؛ إذ أن مثل هذه المنازعات ليست إلا انعكاسًا لطبيعة الجوانب المعنوية فى الحياة. فليس أسهل إذن من القول بأن الكنيسة والدولة لم تكونا مستقلين فى واقع الإمبراطور، على حين كانت فى المراحل التى أعقبت المرحلة الأولى من القوة بحيث أوشكت أن تهدد سيادة السلطة الدنيوية. ويمكن تصوير الصعوبات التى تكتنف هذه المسألة بالاستشهاد بالمفارقات التى ينم عنها تفكير رجل كالقديس أوغستين St. Augustine فى حديثه عن التسامح الدينى. فلا يمكن - من ناحية المبدأ - أن يقوم قبول المسيحية على القوة وحدها دون أن يكون فى ذلك اعتداء خطير على الحرية الروحية، ومع ذلك فإن الساسة المسيحيين فى إيمانهم الراسخ بأن الإلحاد إثم خطير لم يكونوا ليتوقعوا أن ينتشر اعتناق المسيحيةبغير معارضة شديدة ممن كانوا مسئولين عن شئون رعاياهم الدينية أو الدنيوية. ولذلك فإن أوغستين عارض فى مستهل حياته أشد المعارضة فى الالتجاء إلى القوة لحمل الناس على اعتناق الديانةالجديدة، ولكنه عاد بعد ذلك فذهب إلى أن الملحد يجب أن يجبر إجبارًا على تفهم ما فيه مصلحة روحه. ومن الحقائق التاريخية الثابتة أن أثر قسطنطين كان حاسمًا فى هزيمة الآريين فى

مجمع نيقيا Council of Nicaea. ومع ذلك فلا شك أنه ما من مسيحى يستطيع أن يؤمن، بغير مساس بعقيدته، بأن فكرة «الثالوث» إنما فرض قبولها بمرسوم إمبراطورى. فقد تضمنت القضية تداخلاً وتشابكًا فى الاختصاصات يتطلب العمل على إيجاد حل له. بل إن المنازعات فى الاختصاص استمرت حتى نهاية العصور الوسطى، وذلك بالرغم من الظروف التى ساعدت على رسم الخطوط الرئيسية لأوجه النزاع بوضوح أكثر . فقد كانت الحاجة الأساسية فى أول الأمر هى إرساء قوائم الدعوى بسيادة الكنيسة فى الشئون الروحية وتأكيد هذا المعنى.

أمبروز وأوغستين وجريجورى

يمكن لنا أن نصور اتجاهات رجال الكنيسة بشأن نقط البحث المتقدمة، كما يمكن أن نصور ما ساد وجهات النظر المختلفة من غموض واختلاط، بأن نشير إلى آراء الفحول الثلاثة من مفكرى القرنين اللذين أعقبا استقرار الوضع القانونى للكنيسة وهم: القديس أمبروز St. Ambrose من ميلانو، فى النصف الثانى من القرن الرابع، والقديس أغستين فى بداية القرن السادس. ولم يهدف واحد منهم إلى إيجاد فلسفة مطردة للكنيسة ولعلاقتها بالدولة، وإنما كانوا ينتمون إلى مرحلة تكوين الفكر المسيحى، ومن ثم عالجوا مسائل الساعة التى كانت الحاجة ماسة إلى مناقشها. ولكنهم مع ذلك قد عبروا عن وجهات نظر تضمنت جوانب هامة من العقائد المسيحية، أصبحت بمثابة جزء أساسى من الفكر المسيحى فيما يتصل بعلاقة الهيئتين: الدولة والكنيسة.

وقد تميز القديس أمبروز بصفة خاصة بآرائه القوية فى استقلال الكنيسة فى المسائل الروحية. وليس هناك ما يسوغ الظن بأن آراءه فى هذا الموضوع كانت تختلف عن آراء المسيحيين فى زمنه، ولكن حماسته فى عرض آرائه فى تأييد هذا المبدأ، وشجاعته فى الإصرار على التمسك برأيه فى مواجهة خصومة عنيفة، كل ذلك منه مرجعًا معتمدًا يتجه إليه الكتاب المسيحيون فيما أثير بعد ذلك من مناقشات فى الموضوع عبر السنين. وهكذا أكد القديس أمبروز بوضوح

أن الكنيسة هى جهة الاختصاص الوحيدة فيما يتصل بالمسائل الروحية بالنسبة للمسيحيين جميعًا بما فى ذلك الإمبراطور نفسه، الذى لا يعدو أن يكون ابنًا من أبناء الكنيسة، شأنه فى ذلك شأن سائر المسيحيين. ولذلك ينبغى أن ينظر إلى الإمبراطور على أنه «فى نطاق الكنيسة لا فوق هذا النطاق»[١٥]. ولقد كتب أمبروز إلى الإمبراطور فالنتيان بصدد أمور العقيدة فجابهه بجرأة بأن «الأساقفة» هم الخليقون بمحاكمة الأباطرة المسيحيين وليس العكس. ولم يناقش أمبروز بحال مبدأ التزام الناس بطاعة السلطات المدنية، ولكنه أكد أن رجل الدين لا يملك مناقشة الحاكم المدنى الحساب فقط، بل هو يلتزم بذلك التزامًا فيما يتصل بالمسائل الخلقية. ولم يقتصر أمبروز على الدعوة النظرية إلى هذه المبادىء، بل كان يباشرها ويطبقها عمليًا. فقد رفض فى مناسبة تاريخية معروفة القيام بمراسم القربان فى حضرة الإمبراطور «ثيوديسياس» بسبب ما ارتكبه الأخير من الإثم فى مذبحة تيسالونيكا. كما أنه أصر فى مناسبة أخرى على وقف هذه المراسم حتى يسحب الإمبراطور أمرًا أصدره واعتبره أمبروز اعتداء على امتيازات الأساقفة. وفى مناسبة ثالثة أصر على رفض تسليم كنيسة ليستعملها الآريون بأمر الإمبراطور، فقد سلم بسلطة الإمبراطور على الممتلكات الدنيوية بما فيها الأرض المملوكة للكنيسة، أما مبانى الكنيسة نفسها المخصصة للاستعمال الروحى فليس من حق الإمبراطور التعرض لها، وقال فى المناسبة: «إن مرد القصور إلى الإمبراطور، أما الكنائس فإلى الأساقفة». ومع ذلك فقد استنكر فى الوقت نفسه الزعم بمشروعية مقاومة تنفيذ أوامر الإمبراطور بالقوة، فهو إذن يبيح لنفسه أن يناقش، وأن يستنكر، وأن يحتج، ولكنه لا يحرض الناس على الثورة والعصيان. فالرأى عند أمبروز إذن أن الحاكم الدنيوى يخضع فى المسائل الروحية لتوجيه الكنيسة، وأن سلطة هذا الحاكم فى الممتلكات الكنسية هى - على الأقل - سلطة محدودة، ولكن يمكن الاحتفاظ بحق الكنيسة عليها بالوسائل الروحية لا بالمقاومة المادية. وقد ترك الحدود التى تفصل بين هذين النوعين من الملكية غامضة مبهمة.

وكان أعظم مفكر مسيحى فى العصر الذى نتحدث عنه هو القديس أوغستين أهم تلاميذ أمبروز والمهتدين به. وكانت فلسفة أوغستين مطردة إلى حد محدود، ولكن فاق فكره فى تأثيره كل ما عرفته العصور القديمة، وانتقل عن طريق أوغستن معظم الفكر القديم إلى العصور الوسطى. فقد كانت كتاباته منبعًا زاخرًا من الفكر نهل منه فيما بعد الكتاب الكاثوليكيون والبروتستانت. وما بنا من حاجة إلى إعادة استعراض النقط التى كان أوغستين يتفق فيها مع مألوف اتجاهات الفكر المسيحى فى ذلك العصر، وهى نقط قد تعرضنا لها من قبل فى هذا الفصل. ولعل أبرز ما استحدثه من أفكار هو تصويره لفكرة، مجموعة الأمم المسيحية Christian Commonwealth بالإضافة إلى فلسفته التاريخية التى تصور هذه المجموعة على أنها ذروة تطور الإنسان الروحى. وبفضل قدرته الخارقة استطاعت هذه الفكرة أن تصبح جزءًا أساسيًا من الفكر المسيحى، فامتد انطباع هذا الفكر بها لا إلى العصور الوسطى فحسب، بل إلى عصورنا الحديثة. فقد تحكمت هذه الفكرة فى عقائد المفكرين الكاثوليك والبروتستانت على السواء.

فقد وضع مؤلفه العظيم مدينة الله City of God للدفاع عن المسيحية ضد اتهامات الوثنية لها بأنها كانت هى المسئولة عن تدهور الإمبراطورية الرومانية وانحلالها. وخلال هذا الدفاع توصل إلى إبراز كل الأفكار الفلسفية التى جاء بها ومنها نظريته فى أهداف التاريخ الإنسانى وأهميته، وهى النظرية التى التمسها لوضع تاريخ روما فى موضعه الصحيح. وتطلب منه ذلك أن يعيد تكييف النظرية القديمة التى تقول بولاء الإنسان لمدينتين: أولاهما تلك التى ولد بها، والثانية مدينة الله، تكييفًا يتمشى مع وجهة النظر المسيحية. وبذلك أصبح المضمون الدينى للتفريق بين علاقة المواطن بالمدينتين أكثر وضوحًا على هدى تفسير أوغستين مما كان عندما ناقشه سينيكا وماركوس أوريليوس. ففى طبيعة الإنسان ازدواج من حيث هو روح وجسد، ومن هنا يكون مواطنًا للعالم الدنيوى وللمدينة السماوية فى نفس الوقت، وكما سبق لنا القول فإن هذا التمييز هو حجر الزاوية فى الفكر المسيحى بالنسبة للمسائل الخلقية من ناحية والمسائل السياسية من ناحية أخرى.

على أن أوغستين قد جعل من هذا التمييز أساسًا لفهم التاريخ البشرى الذى يخضع باستمرار لاحتكاك هاتين الجماعتين والتنافس بينهما. فتقف مدينة الأرض فى ناحية تدفع مجتمعها الأرضى الحوافز والدوافع الدنيا التى تستهدف التسلط والتملك، فى حين تقف فى الناحية الأخرى مدينة الله بمجتمعها الذى ما وجد إلا التماسًا للسلام السماوى والخلاص الروحى. فالأولى هى مدينة الشيطان منذ انبثق تاريخها عندما شق الملائكة عصا الطاعة، وقد تجسدت فى إمبراطوريات الآسوريين والرومان الوثنية، أما الثانية فمملكة المسيح التى انبثقت أول الأمر فى الأمة العبرية ثم تجسدت فى الكنيسة وفى الإمبراطورية التى اعتنقت المسيحية. والتاريخ ليس إلا هذه القصة المثيرة للصراع بين المجتمعين والغلبة النهائية التى لا يمكن أن تكون إلا من نصيب مدينة الله. فليس السلام ممكنًا إلا فى مدينة الله، وليس الدوام ممكنًا إلا لمملكة الروح. هذا إذن هو تفسير أوغستين لسقوط روما على أساس أنه ما من مملكة أرضية إلا إلى زوال، بحكم ما فى طبيعة سلطانها الأرضى من عوامل القلق والانحلال، حيث إن بنيانها يقوم على جوانب الطبيعة الإنسانية التى لا تصدر إلا عن العدوان والجشع والرغبة فى التحكم والاستعلاء.

على أنه ينبغى لنا أن نتخذ جانب الحيطة فى تطبيق هذه النظرية وتفسيرها فى نطاق الحقائق التاريخية. فإن أوغستين لم يرم إلى القول بأن مدينة الأرض أو مدينة السماء - كما صورهما - تتطبقان عمليًا على أية واحدة من المنظمات الموجودة فعلاً. فلم تكن الكنيسة بوصفها مثالاً ملموسًا للمنظمات الإنسانية لأوغستين هى نفس مملكة الله التى عناها، كما لم تكن الحكومة الدنيوية هى قوى الشر التى عناها فى حديثه عن مملكة الشيطان. إذ لم يكن متوقعًا من أحد من ساسة الكنيسة الذين اعتمدوا على قوة الإمبراطورية فى محاربة الإلحاد، أن يهاجم الحكومة فيصفها بأنها تمثل مملكة الشيطان. فقد كان أوغستين، كسائر المسيحيين، يؤمن بأن «كل سلطة أرضية قائمة بأمر الله»، وإن كان يؤمن كذلك بأن إثم الإنسان أدى بالضرورة إلى استعمال الحكومة للقوة والعنف. فكأن هذا العنف إذن دواء سماوى أرسل لعلاج الخطيئة. ويترتب على ذلك أنه لم يتخيل أن

هاتين المدينتين قابلتان للتجزئة، بل ذهب إلى أن المدينة الأرضية هى مدينة الشيطان والأشرار من الناس جميعًا، والمدينة السماوية هى المجتمع الذى يضم من تطهرت روحه وتخلص من الخطيئة، فى هذا العالم والعالم الآخر، وأن هاتين المدينتين ستختلطان طول الحياة ولا تنفصلان الا يوم الحساب.

وفى الوقت نفسه تخيل أوغستين مملكة الشر فى صورة الإمبراطوريات الوثنية وإن لم يقل بتطابقهما. كما فكر فى الكنيسة باعتبارها ممثلة لمدينة الله بالرغم من أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تطابق المنظمات الكنسية مطابقة تامة، وكان من أكثر نواحى فكرة تأثيرًا ما اشترط توافره من الواقعية والقوة فى الكنيسة كمؤسسة منظمة. فإن المشروع الذى خططه لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية كان يعتمد اعتمادًا تامًا على واقعية الكنيسة كاتحاد يضم جميع المؤمنين وقدرته على أن يلعب دوره فى تاريخ البشرية بوحى كلمة الله ورعايته(١٦). ولهذا السبب اعتبر أوغستين ظهور الكنيسة المسيحية نقطة تحول فى التاريخ، حيث إنها بداية مرحلة جديدة فى الصراع بين قوى الخير وقوى الشر، ومنذ هذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطًا بمصالح الكنيسة، كما أصبحت هذه المصالح فى مستوى أرفع من أية مصالح أخرى.

ولذلك فإن تاريخ الكنيسة، فى رأى أوغستين، هو بالتحديد «خط سير الله فى هذا العالم» على حد تعبير الفيلسوف «هيجل Hegel» عندما استعمله، فى غير توفيق كبير، فى الحديث عن الدولة، إن الجنس البشرى فى واقع الأمر ليس إلا أسرة واحدة، ولكنه لن يبلغ مصيره النهائى على الأرض، بل فى السماء. والحياة الإنسانية هى مسرح لصراع مختلط بين الخير كما يتمثل فى الإله، والشر كما يتمثل فى الأرواح الشريرة. فالتاريخ الإنسانى ليس إلا الكشف الأعظم عن سبيل الخلاص الإلهى، وهو الخلاص الذى يعتبر ظهور الكنيسةلحظته الحاسمة. ولذلك فإن وحدة الجنس إنما تعنى وحدة العقيدة المسيحية تحت قيادة الكنيسة. وعلى ذلك فإنه ليس من العسير أن نستنتج من هذا الاستطراد أن الدولة تصبح منطقيًا لا شىء أكثر من «الدرع الدنيوية» التى تحمى الكنيسة. غير أنه ليس ضروريًا أن يكون أوغستين قد وصل إلى هذه

النتيجة. وقد يرجع ذلك إلى أن الضرورة لم تتطلب منه ذلك، أو إلى أن الظروف لم تسمح له بتضمين فلسفته هذا التفسير. ولم تكن نظرية أوغستين بشأن العلاقة بين الحكام الدنيويين والحكام الكنسيين أوضح منها عند غيره من الباحثين الذين تناولوا الموضوع فى عهده ومن بعده، ويمكن القول بأن طرفى المساجلات النظرية التى قامت بصدد هذا الموضوع فى مرحلة متأخرة قد التجأ على السواء إلى الاستشهاد بآراء أوغستين. ولكن الرأى الذى تمسك به أوغستين بوضوح لا يقبل الشك هو أنه يتعين على الدولة أن تكون دولة مسيحية، تخدم مجتمعًا تربطه العقيدة المسيحية المشتركة، ويتجه هذا المجتمع بفضل هذه العقيدة إلى حياة تسمو فيها العناية بالروح على أية عناية أخرى، وبذلك يسهم هذا المجتمع بنصيبه موفورًا فى تحقيق الخلاص بالإبقاء على طهر العقيدة ونقائها. ويقول چيمس برايس James Bryce: إن نظرية «الدولة الرومانية المقدسة» إنما قامت على أسس «مدينة الله» كما نادى بها أوغستين. ولكن لم تختف هذه الفكرة بانحلال الإمبراطورية. فحتى القرن السابع عشر لم تكن هناك فكرة أشد استعصاء على فهم المفكرين من تخيل إمكان قيام دولة تستطيع أن تقف على قدميها بالرغم من تنحيتها للمسائل المتصلة بالعقيدة الدينية جانبًا. بل حتى فى القرن التاسع عشر استطاع جلادستون Gladstone أن يذهب إلى القول بأن للدولة ضميرًا يمكنها من التمييز بين ما هو حقيقة دينية وما هو إفك وبهتان.

ولقد دافع أوغستين دفاعًا آية فى القوة من وجهة نظره فى أنه يتعين على مجموعة الأمم «الكومنولث» أن تكون مسيحية. إذ اعترض أشد الاعتراض على آراء شيشرون وغيره من كتاب ما قبل المسيحية الذين زعموا أن إقامة العدالة إنما هى وظيفة أية مجموعةللأمم بصرف النظر عن عقائدها، فرد عليهم موضحًا أن سبب إصراره على أن تكون مجموعة الأمم مسيحية هو على وجه المغالطة الزعم بأن الدولة قادرة على أن تعطى كل ذى حق حقه إذا كانت هذه الدولة نفسها، أى غير المسيحية، لا تعطى الله نفسه حقه فى العبادة(١٧). ولقد ساقت فلسفة أوغستين عن التاريخ إلى تسليمه بأن إمبراطوريات ما قبل

المسيحية كانت دولاً ولكن بالمعنى الضيق المحدود: إذ أنها ما كانت تستطيع أن تكون دولاً بالمعنى الشامل الذى جاءت المسيحية بمفهومه، فالدولة الحقة هى تلك التى تقوم العقائد فيها على أسس من التعليم والتى تحافظ على سلامة هذه العقائد - وإن لم يوضح أوغستين ذلك صراحة - بالتشريع وبالسلطة مجتمعين. وإنه ما من دولة، بعد ظهور المسيحية، تستطيع أن ترتقى إلى مرتبة الدولة الحقة إذا لم تكن هى نفسها مسيحية، وإنه لا يتسنى قط لحكومة لا تقوم على صلة بالكنيسة أن تكون عادلة. وهكذا اقترن طابع الدولة المسيحى بقدرتها على إقامة العدالة وإحقاق الحق، وأصبح هذا التعريف مقبولاً بصفة عامة. ويجب على الدولة أن تكون على وجه ما دولة وكنيسة فى الوقت نفسه ما دام الشكل النهائى للتنظيمات الاجتماعية دينيًا. وإن ظل الشكل الذى يمكن أن يتخذه هذا الامتزاج بين الدولة وبين الكنيسة محلاً للكثير من المناقشات.

إن ما أثبتناه من استعراض لفكر أمبروز وأوغستين يرتكز على تأكيد سيادة الكنيسة واستقلالها فى الشئون الروحية، وتصوير الحكومة بأنها مشاع مشترك بين الهيئتين الملكية والكنسية. ولا يتضمن تصوير الأمور على هذا النحو القول باستقلال الحكومة المدنية - الدنيوية - ما دامت هذه الأخيرة تتصرف فى نطاق اختصاصها الصحيح. ولم يتأثر واجب الطاعة المدنية والخضوع للسلطة القائمة على النحو الذى عبر عنه القديس بولس بقوة فى الفصل الثالث عشر من كتابه عن الرومـــان Romans لم يتأثر هذا الالتزام بالطاعة والخضوع بأى شكل من الأشكال بنمو سلطان الكنيسة بعد ذلك. ومن الحقائق اللافتة للنظر التى تثبت اتخاذ رجال الكنيسة فى ذلك العصر موقفًا سلبيًا من الحكومة التى جاءت مؤيدة لواجب احترام سلطة الحكام الدنيويين تضمنتها كتابات القديس جريجورى أقوى الباباوات وأعظمهم وهو الذى سمىّ أبا بابوية القرون الوسطى. فقد قام بالدفاع عن إيطاليا ضد اللمبارديين بنجاح منقطع النظير، وسخّر جهوده فى خدمة العدالة والحكم الصالح، فكان لذلك أثره البعيد المدى فى أوروبا الغربية وشمال إفريقيا، واستطاع بذلك أن يرفع كثيرًا من هيبة الكنيسة فى روما، غير أن من المتناقضات العجيبة أنه إذ كان يفعل ذلك ألفى نفسه مضطرًا بسبب ضعف

الحكام المدنيين إلى أن يضطلع بنفسه بمسئوليات الحاكم السياسى. ومع ذلك فإن جريجورى هو الوحيد بين آباء الكنيسة الذى يتكلم عن قداسة الحاكم السياسى بلغة تدعو إلى الطاعة السلبية.

ويبدو أن وجهة نظر جريجورى هى أن للحاكم السيء الحق ليس فى الطاعة وحدها - على حد زعم كل الكتاب المسيحيين - بل فى أن تكون هذه الطاعة صامتة سلبية، وهى وجهة النظر التى لا تجد أحدًا آخر من آباء الكنيسة قد شاركه فيها قوته وحماسته. ولذلك فإن جريجورى فى كتابته عن الحكم الرعوى Pastorl Rule التى يتحدث فيها عما يجب على القساوسة أن يبشروا به رعاياهم، يؤكد جازمًا أنه لا يتعين على الرعايا أن يطيعوا فحسب، بل يتعين عليهم أيضًا الامتناع عن محاولة الحكم على حياة حكامهم أو نقدها أو مناقشتهم الحساب.

«فما ينبغى أن تكون أعمال الحكام محلاً للطعن والتجريح بسيف اللسان، حتى لو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم. ومع ذلك فإن أقل ما ينبغى إذا انزلق اللسان إلى استنكار أعمالهم أن يتجه القلب فى أسف وخشوع إلى الندم والاستغفار التماسًا لعفو السلطة العظمى التى ما كان الحاكم إلا ظلها فى الأرض»(١٨).

وهذا التصوير لقداسة الحكومة لم يكن إلا طبيعيًا فى عصر أضحى اندلاع الفوضوية فيه أعظم خطرًا من تحكم الأباطرة فى الكنيسة. وبالرغم من عظم السلطة التى كان جريجورى يمارسها، والتى كانت دينية ودنيوية على السواء، وعلى نطاق يصل بها إلى مستوى سلطات الملوك، فهناك فرق واضح فى الأسلوب بين الخطابات التى كان يكتبها للأباطرة وبين خطابات الاحتجاج الجريئة التى تحتوى على التحدى والتى كان يخطها القلم سانت أمبروز(١٩)؛ فجريجورى يحتج فعلاً على أوامر الإمبراطور، إذا كانت فى نظره مناقضة للقانون، ولكنه مع ذلك لا يرفض طاعته. ويبدو أن نظريته فى ذلك هى أن الإمبراطور يملك سلطة الأمر بما شاء، حتى ولو لم يكن ذلك الأمر قانونيًا، ما دام مستعدًا لتحمل مسئولية ذلك. وإذا أدت هذه المسئولية إلى تعرضه للعنة الروحية، فليست سلطة الحاكم مستمدة من الله فحسب، بل هى أيضًا أعظم سلطة على الأرض فيما

خلا سلطة الله. فمرد تصرفات الحاكم آخر الأمر إذن ليس إلا إلى العلاقة بين الله وبين ضمير الحاكم.

السيفان

أصبح الطابع المميز للفكر المسيحى - كما تطور واستقر فى عصر «الأباء» - هو القول بوجود ازدواج فى تنظيم الجماعة الإنسانية ومراقبتها بغرض المحافظة على أعظم مجموعتين من القيم الخلقية. فشئون الروح والخلاص الأبدى هى اختصاصات الكنيسة، ومجال تبشيرها وتعاليمها، ويقوم بها القسس، أما ماجريات الأمور الدنيوية اليومية، والمحافظة على السلام والنظام والعدالة، فهى اختصاص الحكومة المدنية يقوم بها عمالها ومأموروها. ويجب أن تسود بين هاتين المجموعتين علاقة من القيم الخلقية تعتمد على روح التعاون والتساند. وهذه النظرية التى تدعو إلى تبادل المعاونة كانت من الغموض بحيث لم يكد يوجد اختصاص واحد لا يختلط فيه الأمر بين المسئولين بشكل يؤدى إلى الفوضى، وبالرغم من هذا الغموض فى التعريف، فقد كان من المسلم به أن احتمال قيام حالة طارئة تسوغ تدخل أحد الطرفين فى شئون الآخر - حتى إن كان ذلك بصورة مؤقتة - لا ينبغى أن يؤدى إلى القضاء على مبدأ أساسى هو سيادة كل طرف واستقلاله بشئون عالمه، واحترام الحقوق التى أمر الله بها للطرف الآخر.

وكثيرًا ما أشير إلى هذا التصوير الفكرى لعلاقة هاتين المجموعتين من القيم الخلقية باسم نظرية «السيفين» أو السلطتين، وهى نظرية استقرت رسميًا فسجلها كتابة البابا جلاسيوس الأول Gelasius 1 فى أواخر القرن الخامس. وقد أصبحت هذه النظرية تقليدًا مقبولاً فى مستهل العصور الوسطى، وأضحت نقطة انطلاق فى بحوث الطرفين عندما استعرت المنافسة بين البابا والإمبراطور، وقام الجدل الفكرى حول علاقة السلطتين الروحية والزمنية. ويمكن القول بأن فكرة قيام مجتمع يخضع لرقابة مزدوجة على رأسها سلطتان

متبادلتان متشابهتان، وينقسم الاختصاص بينهما ويتميز تميزًا واضحًا، ظلت المثل الأعلى للمعتدلين من الناس حتى إبان احتدام المناقشة والخلافات بينهم؛ إذ كان هؤلاء الناس يستنكرون مغالاة كل طرف فى دعواه، ورغبته فى الاستحواذ على أكثر مما ينبغى له، وذلك على حساب الطرف الآخر، وإذ كان جلاسيوس يكتب لإمبراطور القسطنطينية بغرض الدفاع المستمر عن النظريات المسيحية التى استقرت فى الغرب، وبعد ذلك عن الهرطقة التى انتشرت فى الشرق، فقد كان لا يفتأ يبدى الرأى ويعيده، مستشهدًا بما قيل فى القرن السابق من مناقشة موضوع «الثالوث الأقدس». ولذلك فقد كان من الطبيعى أن ينتهج فى تدليله الخط المنطقى الذى سار فيه القديس أمبروز. ومن ثم ذهب إلى أنه ينبغى للإمبراطور أن يخضع إرادته لإرادة القساوسة فى المسائل الفقهية المتصلة بالعقائد، وأن عليه إذن أن يتعلم، لا أن يحاول أن يعلم. ويترتب على ذلك أن الكنيسة بحكامها وموظفيها تكون هى الجهة التى تختص بكل الشئون الكنسية؛ إذ من الواضح أنه لا يتسنى لها بغير ذلك أن تكون مستقلة أو أن تحكم نفسها بنفسها.

«لقد شاءت إرادة الله جلت قدرته ألا يكون معلمو الدين المسيحى وقسسه خاضعين لحكم القانون المدنى أو السلطة الدنيوية، بل أن يكون خضوعهم للأساقفة والقسس فحسب»[٢٠].

ويصر جلاسيوس تمشيًا مع هذا المبدأ على أن يحاكم رجال الدين، على الأقل بالنسبة لمسئولياتهم فى المسائل الروحية، أمام محاكم كنيسة خاصة لا أمام المحاكم المدنية.

والمبدأ الفلسفى الذى يستند إليه هذا الاقتراح التنظيمى العملى هو الأخذ بنظرية تتمشى مع تعاليم القديس أوغستين، وتذهب إلى أن التمييز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية هو جزء أساسى من العقيدة المسيحية، وبالتالى هو التزام لا يمكن أن تتحلل منه أى حكومة مسيحية العقيدة. والجمع بين السلطتين الروحية والزمنية فى يد واحدة هو تقليد وثنى، قد يكون شرعيًا فى الأزمنة التى سبقت المسيحية بفصل السلطتين تقديرًا منه لضعف النفس البشرية، وحدًا

لغرورها وكبريائها. وبذلك كان السيد المسيح هو آخر من جمع بين السلطتين جمعًا شرعيًا. ولذلك فقد أصبح حرامًا أن يجمع رجل فى نطاق الديانة المسيحية بين وظيفتى الملك والقس فى آن واحد، وذلك مع التسليم بحاجة كل سلطة للأخرى.

«إن الأباطرة المسيحيين يحتاجون إلى الأساقفة من أجل الحياة الخالدة، والأساقفة يحتاجون إلى الانتفاع باللوائح الإمبراطورية لممارسة الأمور الدينية»(٢١).

ولكن مسئوليات القسس أثقل من مسئوليات الحاكم؛ فالقس هو المسئول أمام الله فى يوم الحساب عن أرواح جميع المسيحيين بما فى ذلك أرواح الحكام أنفسهم، فليس هناك أى وضع يمكن أن يباح فيه لأى السلطتين التدخل فيما هو من اختصاص السلطة الأخرى.

إن صورة مجتمع مسيحى عالمى، وهى الصورة التى انتقلت من عهد آباء الكنيسة إلى القرون الوسطى، تختلف اختلافًا أساسيًا عن الفكرة القديمة التى كانت تقول بوجود جماعة إنسانية واحدة تضم العالم كله، وهى تختلف أيضًا عن النظريات المتعاقبة عن الكنيسة والدولة هى النظريات التى سادت العصور الحديثة.

ويرجع اختلافها عن النظرية الأخيرة إلى أن فكرة الكنيسة كما تخيلها الآباء لم تكن مجموعة متميزة من الناس يربط بينها قبولها طواعية واختيارًا للمذهب المسيحى، إذ كانت الكنيسة فى تصويرهم ذات نطاق عالمى يشبه نطاق الإمبراطورية لأن كليهما يضم الناس جميعًا، ويشترك الجنس البشرى فى تكوين مجتمع واحد يخضع لحكومتين لكل منهما قانونها، وإدارتها التشريعية والإدارية، كما أن لكل منهما حقوقها المشروعة. ويختلف هذا التصوير اختلافًا تامًا عما ساد الأزمنة القديمة السابقة لظهور المسيحية؛ إذ أنها جزأت ولاء الإنسان وطاعته بين نوعين من المثل العليا وبين حكمين متميزين. ولقد أضافت المسيحية مفاهيم جديدة لمتطلبات العدالة فى الدولة الأرضية بما أضفته على المجتمع

العالمى من الدين بوصفه مساهمة إلهية فى سبيل الخلاص الإنسانى، وما يتبع ذلك من التزام الدولة بالمحافظة على نقاء العبادة وطهرها، حتى تصبح هذه الحياة طريقًا ممهدًا للحياة فى العالم الآخر. وترتب على ذلك أن تطوّرت فكرة الحق الدنيوى، فغرست فيها فكرة الواجب المسيحى، وفكرة المواطن فى الدولة، فأضيف إليها فكرة العضوية فى زمالة سماوية عامة. وبذلك خضع المسيحى لقانون مزدوج ولحكومة مزدوجة. وتولد عن هذا الازدواج فى المجتمع المسيحى مشكلة فريدة لعلها أدت فى النهاية إلى خصب تطور الفكر السياسى الأوروبى ونمو آفاقه. فإن الإيمان بسيادة مملكة الروح، وبحق الإنسان فى الحرية الروحية، كل هذه المفاهيم وما يتصل بها عاشت وخلدت فلم تنته بانتهاء الجدل الذى قام بين السلطتين وتركت من التراث الذى ما كان يمكن بدونه تفهم الاتجاهات الحديثة عن الحريات الفردية، وحق الإنسان فى شئونه الخاصة.

هوامش الفصل (العاشر)

(١) يقصد المؤلف ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius كما سيجيء (المترجم) .

٢)

(٣) Consol, ad Marc., 24, 5.

(٤) أى المدينة الفاضلة أو المثالية فى تعبير الباحثين المحدثين. المترجم

(٥)

(٦) Galatians, 3, 28.

(٧) Romans, 2, 14.

(٨) Carlyle, op. cit., Vol. I (1903), Part III.

(٩) Matt. 22, 21; cf. Mark, 12, 17; Luke, 20, 25.

(١٠) Rom. 13, 1-7; cf. I. Peter, 2, 13-17.

(١١) See Carlyle, op. cit., Vol. I, pp. 93 ff.

(١٢) See I. Samuel, chs. 8-10.

(١٣) Franz Cumont, After Life in Roman Paganism (1922), p. 40. See also the same author's The Oriental Religions in Roman Paganism, Eng. trans., 1911, ch. 2.

(١٤) ديانة قديمة منسوبة إلى «مثرا» إله الشمس أو النور عند الفرس. (المترجم)

(١٥) The quotations occur in Carlyle, op. Vol. I, pp. 180 ff., and footnotes.

(١٦) لا مفر من القول بأن لأفكار أوغستين وجهًا آخر؛ فقد كان يتنازعه عاملان: رعاية النفوذ السياسى للكنيسة والتمسك بالتصوف المسيحى. وقد حداه التصوف إلى الاعتقاد بأن عناية الله لها صلة بعلاقة العبد بربه، ويحتج ذوو الميول البروتستانتية من الكتاب إلى الرأى بأن هذه العقيدة تصف وتعبر عن أوغستين تمامًا، ولكن من الوجهة التاريخية وفى ضوء ما كان له من نفوذ فى العصور الوسطى نرى أن العبارة المشار إليها فى هذه الصفحة صحيحة.

(١٧) The meaning of Augustine in questioning Cicero's definition of the state has been the subject of cotroversy. C.H. McIlwain (The Growth of Political Thought in the West, 1932, pp. 154 ff.) has taken exception, I believe rightly, to the interpretation given by A.J. Carlyle and J.N. Figgis.

(١٨) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 152. n. 2.

(١٩) See letters quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, pp. 153 ff.

(٢٠) Quoted Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 187, n.2.

(٢١) Gelasius, Tractatus, IV, II. Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, pp. 190 f., n.I.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

L' augustinisme politique : essai sur la formation des theories politiques du moyen-sge. By H.X. Arquilliere.2d ed. rev. 1955.

"The Roman Conception of Empire," By Ernest BarKer. In The Legacy of Rome. Ed. By Cyril Bailey. Oxford, 1923. (Reprinted in Church, State, and Education. Ann Arbor, Mich., 1957).

The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei. By Norman H. Baynes. Historical Association Pamphlet No. 104. London, 1936.

"The Prophet of Personality." In Hellenism and Christianity. By Edwyn R. Bevan. London, 1930.

Gregoire le grand. by Louis Brehier. Paris, 1938.

A History of Mediaeval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. I (1903), Part III.

Christianity and Classical Culture :A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine. By Charles N. Cochrane. Rev. ed. London, 1944.

Studies in Mediaeval Thought. By G.G. Coulton. London., 1940. Chs. 2-3.

The Life and Times of St. Ambrose. By F. Homes Dudden. 2 vols. Oxford, 1935.

The Ruin of the Ancient Civilization and the Triumph of Christianity. By Guglielmo Ferrero. Trans. by Lady Whitehead. New York, 1921.

The Political Aspects of St. Augustine's City of God. By John Neville Figgis. London, 1921.

Introduction a l'etude de Saint Augustin. By Etienne Gilson. Paris, 1931. Ch. 4.

Les metamorphoses de la Cite de Dieu. By Etienne Gilson. Louvain, 1952.

Church and State from Constantine to Theodosius. By S.L. Greenslade.London, 1954.

"Gregory the Great." By W.H. Hutton. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. II (1913), ch. 8 (B).

Paganism to Christianity in the Roman Empire. By Walter W. Hyde. Philadelphia, 1946.

"The Triumph of Christianity," By T.M. Linsay. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. I (1911), ch. 4.

The Growth ofPolitical Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages. By C.H. McIlwain, New York, 1932. Ch. 5.

The Mind of Latin Christendom. By Edward M. Pickman. London, 1937. Ch. 2.

The Church in the Roman Empire before A.D. 170 By Sir William M. Ramsay. 2d ed. rev. London, 1893. Ch. 15.

"Thoughts and Ideas of the Period" (The Christian Roman Empire). By H.F. Stewart. In the Cambridge Mediaeval Mediaeval History, vol. I (1911), Ch. 2o.

الفصل الحادى عشر

الشعب وقانونه

يعد عصر آباء الكنيسة، وإن امتد حتى القرن السادس أو السابع،من الأزمنة القديمة. وبالرغم من التطور العظيم الذى تم خلال القرون الستة الأولى من ظهور المسيحية فى ميادين الاجتماع والاقتصاد والسياسة فإن آراء سينيكا والقديس جريجورى كانت ذات صبغة رومانية. فقد عاش الرجلان فى إطار سادت فيه نظريات الرومان السياسية؛ ففى نظر كل منهما كانت الإمبراطورية الرومانية تمثل الوحدة السياسية الوحيدة، فاتفقت آراؤهما بشأن الدولة والقانون اتفاقًا ملحوظًا فى أساسها. وبالرغم من أن الكنيسة نفسها تطورت خلال هذه المدة فصارت وحدة اجتماعية قائمة بذاتها، ثم دفعتها الضرورة فى زمن جريجورى إلى ملء الفراغ الذى تركه سقوط الإمبراطورية. فإن ذلك لم يستطع أن يحول دون استمرار الأفكار القديمة العتيقة. غير أن حدث خلال الفترة التى مرت بين القرنين السادس والتاسع أن أصبح مصير أوروبا الغربية السياسى معلقًا بين أيدى الغزاة الحرمان الذين قوضوا بنفوذهم صرح الإمبراطورية الرومانية. وقد يستطيع شرلمان أن يخلع على نفسه ألقابًا منها الإمبراطور أو القيصر، كما يستطيع الكتاب أن يصوروا مملكته على أنها الإمبراطورية الرومانية عادت إلى الحياة، ومع ذلك فإنه لا يمكن اعتبار شرلمان أو رجال حكومته فى عداد الرومان. فقد هجرت الإمبراطورية الرومانية التى

انكمشت نحو الشرق روما نفسها وتخلت عن مقاطعاتها الغربية، ولم يبق لها ظل من السلطان الإمبراطورى القديم، ثم انفصلت الكنيسة الرومانية عن كنيسة القسطنطينية بسبب الخلاف الأرثوذكسى بشأن تقديس التماثيل والصور وأصبحت هى الكنيسة الوحيدة لغرب أوروبا. ونجم عن إلحاد اللمبرديين أن دخل أسقف روما فى محالفة مع الفرنج كان من نتائجها أن أصبح البابا هو الحاكم الحقيقى لوسط إيطاليا. ومما ساعد على هذا التفتت أن صاحب غزو البرابرة للإمبراطورية تغييرات اجتماعية واقتصادية جعلت وجود حكومة قوية واسعة السلطان ضربًا من المحال. وتحول غرب أوروبا من الوجهة السياسية والوجهة الفكرية إلى فلك مستقل يدور حول نفسه بدلاً من أن يكون جزءًا من عالم مركزه حوض البحر المتوسط.

ولم تكن حالة أوروبا فى الفترة التى تقع بين القرنين السادس والتاسع لتسمح بوجود نشاط يذكر فى ميادين الفلسفة والفكر، كما أن البرابرة الجرمانيين لم يبلغوا من الرقى ما يجعلهم يفقهون - ولا نقول ينشرون - بقايا العلوم القديمة التى أصبحت فى متناول أيديهم. ولم يكن النظام النسبى الذى نشأ فى عصر شرلمان وما صاحبه من نهضة علمية وقتية إلا مجرد حادثة من تلك التى تمر على الناس سراعًا. فقد أوشكت هجمات البرابرة الجديدة من الشمال ومن الشرق خلال القرنين العاشر والحادى عشر أوشكت أن تلقى أوروبا فى أتون الفوضى، ولم يثر الاهتمام الفعال بالأفكار السياسية إلا فى الجزء الأخير من القرن الحادى عشر حينما قام النزاع بين السلطتين الروحية والزمنية. وحتى مع اندلاع هذا الخلاف الذى يعدّ حادثًا هامًا فى تاريخ السياسة والاجتماع؛ إذ أنه يفصل الزمن القديم عن القرون الوسطى، ولم تكن هناك عزيمة صادقة أو شعور قوى بالخروج على الآراء السياسية التى كانت ترعاها المسيحية الأولى. فقد ظل احترام الكتب الدينية وسلطة آباء الكنيسة وتقاليدها سائدًا مثلما كان بالنسبة لبعض كتاب عهد الوثنية مثل شيشرون. وكان هناك إجماع تام على التمسك بالقانون الطبيعى. ووجوب خضوع الأمراء ورعاياهم لسلطته، وواجب الملوك فى أن يحكموا بين الناس بالعدل وبمقتضى القانون، وتقديس سلطتى والكنيسة والدولة واتحاد العالم المسيحى تحت رايتى والإمبراطورية.

غير أننا يجب ألاّ نغفل ظهور آراء فى القانون ونظام الحكم فى أوائل القرون الوسطى لم يكن لها وجود عند الأقدمين. وكان لظهور هذه الآراء واندماجها التدريجى فى ثنايا الأفكار العامة أثر قوى فى الفلسفة السياسية فى أوروبا الغربية. ولقد كان لبعض هذه الآراء صبغة جرمانية، فقد كانت تنتمى على الأقل إلى الشعوب الحرمانية. أما القول بأن الأفكار الحرمانية مستقلة وقائمة بذاتها فخرافة، فآراء الحرمان فى القانون تشبه فى أساسها إلى حد كبير آراء الأمم المتأخرة الأخرى التى تتبع نظام القبائل وتحيا حياة أقرب إلى البداوة. ولكن مما لا شك فيه أن هذه الآراء تطورت بفضل احتكاكها بالقوانين الرومانية وتحت ضغط الظروف السياسية والاقتصادية التى كانت تتشابه كثيرًا فى كل أجزاء أوروبا الغربية. وإنى لأهدف فى هذا الفصل من الكتاب إلى إعطاء شرح مختصر لبعض هذه الآراء الجديدة التى تسربت إلى النظريات السياسية فى أوائل القرون الوسطى، والتى صارت فيما بعد رأيًا عامًا مقبولاً مثلها فى ذلك مثل التقاليد القديمة التى دامت زمنًا طويلاً بفضل تقبل آباء الكنيسة لها.

هيمنة القانون

يمكن اختصار هذه الآراء الجديدة فى أن الأمم الحرمانية كانت تعتبر القانون من عمل الشعب وجزءًا منه، أو أنه عقد مشترك تتحد الأمة أو القبيلة تحت رايته. فكان الواحد بينهم يزاول عمله فى ظل الأمن العام أو أمن الشعب، وكانت وظيفة القانون فى نظرهم أنه يهيىء الأنظمة التى تمنع الإخلال بهذا الأمن، وكان الرجل إذا ارتكب جريمة أعلن أنه خارج على القانون ومحروم من التمتع بأمن الشعب أو القبيلة الذى يسعد به الجميع، وإذا اعتدى على آخر، أو على أسرة من الأسر، كان نصيبه ألا ينتظر أى أمن أو سلام من الطرف المعتدى عليه، وهنا يتدخل القانون للوصول إلى تسوية تضمن منع استمرار النزاع ورد الأمن إلى نصابه. ولم يكن القانون الحرمانى فى أول أمره مكتوبًا، بل كان عبارة عن عادات وتقاليد يتناقلها الناس ويرعونها باعتبار أنها تشكل ينبوع الحكمة التى تستمد منه القبيلة أمنها وسلامها. وخلاصة الكلام أن القانون كان يعتبر «ملكًا

للجميع يخضع لسلطانه كل فرد من القبيلة التى يسيطر عليها القانون كما كان ينتمى إلى كل فرد من أفراد القبيلة بفضل عضويته فيها»[1] وكانت نظرتهم هذه إلى القانون أمرًا طبيعيًا؛ إذ أنهم كانوا حديثى العهد بحياة الاستقرار ولم يكونوا قد نسوا بعد حياة البداوة، وكان اهتمامهم بالزراعة قليلاً نسبيًا.

والذى حدث هو أن شعوب البرابرة الذين غزوا الإمبراطورية الرومانية جاءوا ومعهم قوانينهم أو تقاليدهم التى كانت تعتبر كجزء من حياة كل فرد منهم، يتمسك بها حتى لو كان يقيم بين أشخاص يخضعون للقانون الرومانى. وكانت هذه هى الحالة حينما بدىء فى تدوين تلك القوانين كتابة باللغة اللاتينية فى الفترة ما بين القرنين السادس والثامن. وقد سنت هذه القوانين فى أمم مثل القوط الشرقيين واللمبارديين والبرجنديين والقوط الغربيين، وفروع مختلفة من الفرنجة،وقد عمل الذين سنوها ودونوها على أن تضم التقاليد الحرمانية لفائدة السكان الجرمان وتضم من وقت لآخر أصولاً رومانية لفائدة الأهالى الرومان. وكانت بقية من القانون الرومانى سائدة بين السكان الرومان، على حين ظل الشكل المناسب من القانون الحرمانى هو السائد بين السكان الذين ينتمون إلى أصل جرمانى وحدث أيضًا بمرور الزمن وبسبب تضارب واحتكاك القوانين فى بعض البلاد أن رتبت قواعد مفصلة للعمل بها عند النظر فى القضايا التى يتبع فيها الطرفان المتنازعان قوانين مختلفة؛ وذلك مثل ما تتضمنه القوانين الحديثة من قواعد خاصة للعمل بها وقت النظر فى الحالات التى تمس قوانين ولايات عديدة مختلفة[2]. وقد ظل الرأى الذى يقول بأن القانون مظهر مهم لتبعية الرجل للأمة أو القبيلة، قائمًا زمنًا طويلاً، حتى بعد أن اختمى استقلال كل قبيلة كوحدة متميزة عن غيرها وتحتل رقعة من الأرض خاصة بها.

ولما كثر اختلاط الرومان والحرمان بعضهم ببعض اختفت النظرية التى تقول بأن القانون جزء من حياة الرجل، أو هو صفة من صفاته يجب عليه أن يحرص عليها، وحلت محلها النظرية القائلة بأن القانون يتبع البلد أو الإقليم. ولا تحتاج فوائد هذه النظرية فى توحيد ودعم نظام الحكم والإدارة إلى دليل. وكان انتشار هذا الرأى ونجاحه متوقفًا على مبلغ قدرة الملوك فى جمع السلطة فى أيديهم؛

ففى وقت مبكر نسبيًا، حوالى منتصف القرن السابع، كان هناك قانون عام يشمل كلا من القوط والرومان من رعايا مملكة القوط الغربيين فى إسبانيا. أما فى إمبراطورية الفرنجة التحول بطيئًا ومتقطعًا نظرًا لاختلاف قوانين الولايات عن بعضها البعض اختلافًا بينًا. وكان يقصد بقانون الملك دائمًا أن يشمل كل أملاك الدولة (رغم أنه لم يكن دائمًا صالحًا للتطبيق فى كل الأقاليم) فكان بدون شك خيرًا من القانون (الشخصى) الشعبى القديم، وأسهل تنفيذًا. وما إن أقبلت بداية القرن التاسع حتى كان مبدأ توقيع العقوبة عن الجرائم التى ترتكب داخل إقليم ما تبعًا لقانون ذلك الإقليم قد انتشر فى بعض أجزاء إمبراطورية الفرنجة وحل محل القانون الشخصى. وقد عارضت الكنيسة فى بعض أجزاء القانون التى كان لها مصلحة خاصة فيها مثل قانون الزواج مثلاً، فقد عارضت الكنيسة فى كثرة الخلاف بين القوانين. ويبدو مستحيلاً أن يتتبع الإنسان الطرق التى تم بها هذا التغيير، ولكن الثابت أن القوانين تطورت على مّر الأيام نظرًا لأنها تميل دائمًا لأن توجد فى مجتمع مستقر، واندمجت فى العادات الإقليمية وأصبحت ميسرة التطبيق على الإقليم كله لا فى كل قبيلة على حدة، وكان يحدث أحيانًا أن تختلف العادات المحلية هذه عن قانون الملك وعن القانون العام الذى يسن لكل مملكة. وقد دام اختلاف القوانين، وخاصة قوانين الأحوال الشخصية فى مختلف الأزمان معتمدًا مرة أخرى على نجاح الملك أو إخفاقه فى مد سلطان محاكمه؛ ففى فرنسا مثلاً استمر قانون الأحوال الشخصية محليًا إلى ما بعد الثورة، رغم أن القانون الإدارى كان قد توحد قبل ذلك، وفى إنجلترا من ناحية أخرى صار القانون عامًا بشكل جوهرى فى أواخر القرن الثانى عشر، بفضل السلطة المتزايدة للملوك النورمانديين.

وفى كل التغييرات التى تناولت القوانين وحولتها من عادة تمارسها القبيلة إلى صفة شخصية للفرد، ثم إلى قانون يتمشى مع العادات الإقليمية، كان الرأى السائد هو أن القانون بحكم الطبيعة يرجع إلى الناس. ولم يتضمن هذا الرأى أية إشارة إلى أن القانون وليد إرادة الشعب، أو أن للناس أن يبدلوه كما يشاءون ، وإنما كان الاعتقاد أن القانون حدث طبيعى صنع من الناس أمة واحدة امتزجت

بهذا القانون كما يمتزج الجسم الحى بالناموس الذى ينظم حركاته وسكناته. وفى الحق أن أحدًا، فردًا كان أو جماعة، لم يضع القانون، فكان الاعتقاد فى أن القانون دائم وثابت لا يعتريه تغيير، كأنه جزء من الطبيعة أو نتيجة تدبير خالد من السماء - كما قال القاضى هولمز فى إحدى كلماته المشهورة - وإن كان الرأى الذى ساد فيما بعد فى القرن الوسطى أن القانون خليط من هذا وذاك، وأنه كالهواء المحيط بنا يمتد من السماء إلى الأرض ويخترق كل زاوية وركن فى العلاقات بين الناس. وقد سبق القول أن الناس فى العصور الوسطى سواء أكانوا من رجال القانون أم من المواطنين العاديين قد آمنوا بالقانون الطبيعى، غير أن هذا الإيمان لم يمنعهم من أن يحترموا القوانين الموضوعة، فعندهم أن القانون شىء خالد ومقدس، كما كانوا يعتقدون أن الحكمة الإلهية قوة حاضرة على الدوام تعمم الكون وتؤثر فى حياة المرء حتى فى أتفه تفاصيلها. وكانوا يعتقدون أيضًا أن عاداتهم الأصلية المتوارثة غير مستقلة عن القانون الطبيعى، بل هى منه بمثابة غصن من دوحة عظيمة ممتدة من الأرض إلى السماء ويحيا الناس جميعًا فى ظلها. فعندما بدأ التخصص فى القانون والاشتغال به كمهنة، ظل الناس، ومنهم رجال الكنيسة، يعتقدون أن القانون بمعنى إقامة العدل والمساواة والقوانين الإلهية والوضعية صنوان[٣] ولم تكن هذه النظرية بالجديدة، بل كانت تكييفًا علميًا لما كان الناس جميعًا يدينون به.

اكتشاف القانون وإعلانه

لم يكن من السهل تصور نظرية امتداد نفوذ القانون إلى كل ما له شأن بحياة الإنسان كأنما هو بناء خالد تجرى فى نطاقه جميع حوادث البشر، فى زمن يتم فيه تشريع قوانين جديدة، فى كل يوم، وبطرق يصعب على أشد المتفائلين أن يعتقد أن لها ارتباطًا بالإرادة الإلهية. ومع ذلك فلم يكن هذا الاعتقاد غير طبيعى فى نظر مجتمع يصعب القول بأنه رأى أمامه قانونًا يسن بالطريقة المعروفة الآن فى التشريع. فالمجتمع ذو الكيان الاقتصادى والاجتماعى البسيط يتحول ببطء نسبى، كما أن هذا التحول يظهر لأفراد ذلك المجتمع أكثر بطئًا. ويغلب على

الظن أن تقاليده العريقة التى لا يعرف متى نشأت تتسع لحل كل المشكلات التى يحتاج إلى أن يفصل فيها، وربما صح ذلك الظن لفترات طويلة من الزمن. فظهور عجزها لم يفسر على أنه حاجة تدعو إلى إقامة قانون جديد، وإنما ضرورة القيام باستقصاء المعنى الحقيقى الذى يذهب إليه القانون القديم. وفى الحق أن استمرار حالة مثل هذه خليق بأن يولد شعورًا بأن هذه التقاليد هى عبارة عن قانون شرعى صحيح. وهذا ـ كما أشار الأستاذ مونرو سميث Munroe Smith[٤] ـ هو الذى دفع بالنورمانديين والفرنجة إلى اتباع طريقة خاصة فى التحقيقات القضائية، وهى التى نتج عنها فيما بعد نظام المحلفين فى إنجلترا. ومن المناسب هنا القول بأن القانون يكتشف ولا يؤلف، وأن الزعم بأن هناك أناسًا تخصصوا فى صناعة القوانين إنما هو زعم غير صحيح. والذى يفهم من أحوال ذلك العصر أنه عندما كان التحقيق فى مسألة من المسائل يسفر عن رأى قانونى فإن الملك أو السلطة المختصة تدخل هذا الرأى وتدونه فى مجموعة القوانين حتى يمكن للجميع أن يعرفوه ويصبح قاعدة عامة تتبع فيما بعد. ولا يعنى هذا فى عرف الرجل الذى نشأ وذهنه محصور فى هذه الدائرة من الأفكار، أن هذه المجموعة من القوانين تحتوى شيئًا جديدًا لم يكن معترفًا به من قبل. ومما يدل على مبلغ تحكم العادات والتقاليد فى الآراء القانونية فى العصور الوسطى أن بعض رجال القانون كانوا يعتقدون ـ حتى بعد إحياء دراسة القانون الرومانى ـ أن التقاليد هى التى «تخلق القانون المكتوب وتغليه وتفسره»، ولو أن آخرين اعتقدوا خلاف ذلك[٥]. وعلى هذا فإن المراسم أو مجموعة الأوامر التى كان يصدرها ملوك الفرنجة لم تكن تشريعًا بالمعنى الحديث، إذ كان الغرض منها إرشاد رسل الملك إلى ما يجب عمله لمواجهة أنواع معينة من القضايا يواء أكان ذلك بالنسبة إلى البلاد جميعها أم إلى جزء منها، ولم تكن فى إطار الفكر المعاصر تشريعات لقوانين. وكانت إنما تنبىء عما توصلت إليه فطنة رجال مجلس الملك وحكمتهم بشأن كنه القانون وذلك فى ظل القواعد العامة المتعارف عليها.

وكان من الطبيعى أن يصدر القانون باسم الشعب، أو على الأقل من يشعر الشعب أن له الصلاحية لكى يتكلم باسمه. ولما كان القانون بهذه الصفة هو

قانون الشعب الذى وضع أساسه منذ زمن لا يدركه أحد، كان للشعب الحق فى أن يستشار كلما أريد تفسير جزء منه. وهكذا نجد أن المراسيم التى كان يصدرها الملوك الميروفنجيان Merovingian فى القرن السادس كانت تحتوى تأكيداً قاطعاً بأنها صدرت بعد التشاور مع «زعماء الأمة» أو مع «الأساقفة والأشراف» أو أنها صدرت «برضاء الشعب بأكمله»[٦]. وفى القرن التاسع كثر تكرار هذه العبارات إلى درجة قد توحى بأن القوانين كانت تصدر باسم الشعب وأن رضا الشعب كان ضرورياً لتقريرشرعية القانون. وربما كان «الرضا» هنا منصباً على صحة الطريقة التى صدر بها القانون، لا على أنه يمثل إرادة الشعب ورغباته. ولنضرب لذلك مثلاً نذكر أن شرلمان استعمل الصيغة الآتية: «إن الإمبراطور شرلمان... ومعه الأساقفةوالقسس واللوردات وكل الرعايا المخلصين للكنيسة المسيحية، وبعد مشاورتهم وموافقتهم، أصدر المرسوم الآتى «تمكيناً للرجال الذين أيدوا هذا المنشور بإمضاءاتهم حتى يساعدوا على إقامة العدل، وتمكيناً لرعاياه المخلصين حتى يتمسكوا به»[٧] وهناك عبارة معروفة جاءت فى منشور صدر فى سنة ٨٦٤ تعبر عن هذا المبدأ بوجه عام وهى: «بما أن القانون وضع بموافقة الشعب وبإصدار الملك له...». وهاك مثلا آخر اخترناه عفواً من التاريخ الإنجليزى فى القرن الثانى عشر: «هذا هو قانون الملك هنرى بن متيلداو ملك إنجلترا وهو خاص بالغابات والصيد، صدر بعد التشاور مع رؤساء الأساقفة والأساقفة، وابيارونات، ونبلاء إنجلترا فى وودستوك Woodstock»[٨].

ويمكن التدليل بعدد غير محدود من الأمثلة، المستقاة من تاريخ العصور الوسطى، على مدى انتشار هذا الاعتقاد بأن القانون ينبع من الناس الذين يخضعون لأحكامه، ويستمد وجوده من مراعاتهم لهذه الأحكام، وإنه فى حالة الشك تقوم جماعة مكونة بطريقة سليمة بتوضيح ماهية القانون. ويكفى هنا أن نسوق مثلين من بين هذه الأمثلة: «أولهما القصة التى يرويها چون الإبلينى John of Ibelin - وكان أحد كتاب القرن الثالث عشر - عن كيفية إنشاء قوانين لمدينة القدس قبل ذلك بقرنين، فهو يذكر أن الدوق جودفرى Godfrey كلف بعض «العقلاء بأن يتحروا عادات الأمم من الزوار الذين ينتميان إلى بلاد مختلفة ممن

كانوا هناك (فى القدس) ويسألوا كلا من عادات بلده. وبعد ذلك، وبعد موافقة البطريرك والأمراء والنبلاء، تم «تخير العادات التى راقت فى نظره ووضعها فى شكل قانون يتبع ويطاع داخل مملكة القدس»[٩]. وهذه القصة غير ذات قيمة بدون شك من الوجهة التاريخية، ولكنها تفصح عن الأسلوب الذى رآه الكاتب فى صنع القوانين. فبعد استقصاء التقاليد الغالبة، وبعد استشارة أولئك الذين يعلمون، وبعد أن يختار المتفقهون فى القانون، تلك العادات التى يجب أن تتبع، يقوم الملك بتدوينها وإذاعتها حتى يلتزم كل إنسان بمزاعاتها، وحتى ينتفى كل شك قد يحوم حولها فى المستقبل. وليس هناك ما يدل على أنه لم يغب عن فكر جون الإبلينى، الذى يروى هذه القصة،ما يشير إلى أن جودفرى أو غيره كان له يد فى وضع القانون. غير أنه للتأكد من صحة وضع القانون يجب أن يؤخذ رأى الذين يعنيهم هذا القانون.

ومثلنا الثانى من إنجلترا، وله أهمية معينة، لأنه حدث فى زمن كان فيه دستور الحكم فى العصور الوسطى على وشك التبلور والاستقرار. فقد حدث عام ١٢٦٤ بعد انتهاء معركة لويز Battle of Lewes التى أدت مباشرة إلى عقد البرلمان النموذجى أن احتفل أحد أتباع سيمون دى منتفورت Simon de Montfort بالنصر بقصيدة غريبة ضمنها رأى الثوار فى القانون قال:

«دع أهل البلد ينصحون بأى قانون سيأخذون، فهم أدرى بذلك، ولا يمكن أن يكون أهل الوطن جهلاء لدرجة أنهم لا يعرفون ولا يجارون الغرباء فى معرفة تقاليد بلادهم التى ورثوها عن أسلافهم»[١٠].

فالتقليد يقوم مقام القانون فى وجوب الطاعة له، والهدف من البرلمان هو أن يقر هذا التقليد ويؤكد ويجعل تنفيذه إلزامياً.

وهكذا ساد الاعتقاد بأن القانون ملك الشعب، وأنه لا ينفذ أو يعدل إلا برضا الشعب وموافقته، وصدر هذا الاعتقاد - وإن كان يكتنفه الغموض فيما يتعلق بتنظيم إجراءاته الحكومية - مقبولاً من الجميع. فلم توضح طبيعة الجهاز الذى يتحقق عن طريقه التمثيل النيابى، ومضت قرون قبل أن يظهر الدستور فى شكل

هيئات مثل البرلمانات التى ظهرت أول ما ظهرت فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر. كما لم يوجد فى الواقع أى شىء من التناقض فى الفكرة التى تقول بأن جهة أو مدينة أو حتى شعبًا بأكمله يمكن أن يتخذ القرارات، وأن يعرض شكواه ، وأن يحاسب على إهماله، وأن يوافق على الخطط التى يتطلب تنفيذها مالاً أو جنودًا يقدمها هذا الشعب. وإنه لتقليد حديث أن يقوم بهذه المهام نواب منتخبون، ولكن كلاً منا يعلم أن هذا النظام كثيرًا ما يجانبه الصواب. وتعبر الجماعة عن «رأيها» من الوجهة العملية بوساطة أفراد معدودين لهم قيمتهم فى بلورة ذلك الشىء الغامض الذى يطلق عليه الرأى العام. ومادامت الجماعة منظمة تنظيمًا يجعل تعيين هؤلاء الأفراد المعدودين واضحًا، ما دامت القرارات محدودة نسبيًا وغير معرضة للتغييرات السريعة، فإن التمثيل بهذا الشكل يكون كافيًا ولا يحتاج إلى جهاز كبير معقد. أما من الوجهة التاريخية فإن جهاز التمثيل النيابى جاء متأخرًا عن النظرية القائلة بأن الشعب جماعة متحدة تعبر عن مشيئتها الإجماعية عن طريق قضاتها وزعمائها الطبيعيين. أما من هم هؤلاء الزعماء؟ أو كيف نصبّوا زعماء؟ أو من هو «الشعب» الذى يمثله هؤلاء الزعماء؟ فإنها جميعًا مسائل لم تحتل المكان الأول من الأهمية إلا حين أخذت الأمم فى وضع التدابير لتطبيق نظام تمثيل الأمة. وما زلنا نلمس الرأى القديم فى النظرية التى وضعها بلاكستون Blackstone. وهى أن القوانين الإنجليزية لا تحتاج إلى نشر أو إعلان؛ لأنه من المفروض حضور كل فرد إنجليزى فى البرلمان(١١).

الملك أمام القانون

لقد نتج عن الاعتقاد بأن القانون من الشعب، وأن اعتراف الناس به يلعب دورًا هامًا فى تحديد مداه وتعريفه، نتج عن ذلك أن اعتبر الملك واحدًا فقط من العوامل التى صاغت القانون وأصدرته. ولهذا السبب شاع الاعتقاد بأن الملك نفسه ملزم بالخضوع للقانون كأى فرد من أفراد رعيته. وكان من الواضح، بالطبع، أن الملوك، كغيرهم من البشر، خاضعون للقوانين الإلهية والطبيعية، غير

أن هذا لم يكن كل المقصود كما لم يكن أهم ما فى الأمر. وتقسيم القوانين - كما سبقت الإشارة - إلى سماوية ووضعية لا يعنى أن بينها اختلافًا أساسيًا. فالقانون، أيًا كان مصدره، قوة تقتحم وتنظم كل علاقات البشر ومن بينها العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وعلى ذلك فلم يكن على الملك أن يحكم بالعدل وينأى عن الظلم فحسب، وإنما كان عليه واجب آخر هو أن ينفذ قانون البلد كما هو فعلاً، وكما توحى به التقاليد السابقة التى ورثها الشعب من زمن لا يعرف مداه. فلم يكن الملك ليستطيع أن يهمل الحقوق التى كسبتها رعيته بحكم العادة، أو التى ضمنها أسلافه فى صلب القانون. وفى هذا الصدد يقول رئيس الأساقفة هنكمار Hincmar of Rheims وهو من كتاب القرن التاسع.

«إن لدى الملوك والوزراء قوانينهم التى يجب عليهم أن يحكموا بها أولئك الذين يقيمون فى كل ولاية، وعندهم مراسيم الملوك المسيحيين وأسلافهم التى أصدروها وبموافقة إجماعية من رعاياهم المخلصين»(١٢).

وهذه المراسيم تفيض بالوعود التى قطعها الملوك على إنفسهم بأن يمنحوا «رعاياهم المخلصين» قانونًا «مثل الذى كان لأسلافكم فى زمن أسلافنا»(١٣)، وألا يظلموا أيًا من هؤلاء الرعايا «بما يتنافى مع القانون والعدالة». وليس المقصود بالعدالة فى هذا التعبير الأخير العدالة المطلقة بمعناها العام، وإنما المقصود هو العدالة كما حددتها التقاليد الثابتة. وكان يقطع على نفسه مثل هذه الوعود فى حفلة قسرًا على هذه الوعود إذا ما أظهر الملك - بدون أن تكون لديه القوة الكافية - عدم اكتراث بحقوق الناس المقررة لهم. وكان الاعتقاد سائدًا أن الالتجاء إلى القوة عند حدوث أمر استفزازى مثل هذا حق وعدل بالرغم مما أوصى به القديس جريجورى من وجوب الطاعة السلبية كما بينا فى الفصل السابق. فلم يشك أحد فى أن للإنسان الحق، بمقتضى القوانين الإلهية والوضعية، فى المعاملة والمركز اللذين تمتع بهما هو وأسلافه منذ أمد طويل أو تلك التى كفلها له قرار أصدره أحد الحكام السابقين. فقد خلق القانون رباطًا يرتبط به جميع الناس ويلتزم به كل إنسان حسب مركزه، وفى مقابل ذلك ضمن لكل الناس الحقوق والمزايا والإعفاءات التى تتناسب مع وضعه فى المجتمع. ولم

يكن الملك ذاته ليستثنى من هذه القاعدة العامة، فإنه يخضع لنفس القانون الذى يحكم به.

ولكن يجب ألا يستنتج من ذلك أن الملك كان خاضعًا للقانون بنفس الوضع الذى كان فيه رعاياه، فأساس النظرية لم يكن المساواة أمام القانون، وإنما كان حق كل إنسان فى التمتع بالحقوق والمزايا التى يكلفها له القانون تبعًا لمركزه ودرجته. فالاعتقاد الراسخ بتفاوت المراكز جعل من الممكن تسويغ أى قدر من عدم المساواة. ولم ينكر أحد أن للملك وضعًا فريدًا من وجوه عدة. فهو بحكم منصبه مسئول عن إسعاد قومه، وعن اتخاذ ما يراه من الإجراءات المؤدية لهذا الغرض، كما كانت له حقوق ثابتة فرضتها طبيعة مركزه(١٤). ووفقًا لما سبق أن قلناه عن غموض الآراء بشأن الدستور، فليس من المتوقع تحديد الحالات التى كان للملك أن يمارس فيها سلطاته الفريدة داخل نطاق القانون، تحديدًا دقيقًا. ومع وجود الدساتير الحديثة نجد أن الحكومات تمارس سلطات يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية لمعالجة حالة طارئة، وتفعل ذلك بطريق تقر المحاكم شرعيتها. وفى العصور الوسطى لم تكن هناك وسائل لتحديد أيه سلطة دستورية تحديدًا دقيقًا، فكان من السهل القول بأن الملك مسئول قانونًا، ومع ذلك كان من المستحيل مقاضاته. ولم يشك أحد فى وجود حدود لا يستطيع الملك أن يتخطاها دون أن يعتدى على القانون والتقاليد المرعية. ومن جهة أخرى لم يشك أحد فى أن الملك يجب أن تكون له سلطات تفوق تلك التى لأى فرد من الرعية. والخلاصة أن الملك كان فردًا عظيمًا يعلو على من حوله Singulis mairo universis minor.

وعلى ذلك فقد كان هناك خلاف أساسى بين هذه النظرية والنظرية الرومانية. ومن الثابت أن النظرية الدستورية التى وضعها رجال القانون كانت ترى أن السلطة القانونية التى يمارسها الإمبراطور مستمدة من الشعب الرومانى. وهذه كما يقول «ألبين Ulpian» أساس ما للإمبراطور من سلطة تشريعية. وترى نظرية رجال القانون الرومان أيضًا أن تسليم الشعب السلطة للإمبراطور هو تسليم أبدىّ لا وتجعة فيه، إذ تصبح كلمة الإمبراطور بعد تسلمه مقاليد الأمور هى القانون. وتفرض نظرية العصور الوسطى، من ناحية أخرى،

تعاونًا مستمرًا بين الملك ورعاياه، فكلاهما عضو فى الدولة التى ينتمى إليها القانون. ويمكن تعليل هذا الاختلاف بين النظريتين على ضوء التباين الكبير بين المجتمعات التى نشأ فيها كل منهما. فلقد كان التقليد المتوارث فى القانون الرومانى وجود حكومة مركزية تسير طبقًا لأوامر الإمبراطور، وقرارات مجلس الشيوخ (السناتو) وآراء الخبراء فى القانون. وقد بلغ القانون نفسه فى زمنهم مستوى عاليًا من التنظيم العلمى. أما الحكومة فى العصور الوسطى فلم تكن مركزية من الناحيتين النظرية والعملية، ولا يوجد عدو للتنظيم العلمى المنطقى مثل التقاليد والعادات المحلية. ولم يكن هناك سوى شعور غامض بأن الشعب وحدة ينظمها قانونها، وتشمل الملك والموظفين، والزعماء الذين يتكلمون باسم ذلك الشعب يعبرون عنه، ولكن لم يوجد تحديد دقيق للسلطات والواجبات الملقاة على عاتق هؤلاء الوكلاء، كما لم يكن هناك وعىٌ يرى ضرورة تنسيق عملهم بطريقة توحد السلطة فى مصدر واحد. فتعرضت نظرية تفويض السلطة دائمًا لطغيان الرأى الذى يقول بأن السلطة تصاحب المكانة أو المنزلة، وبذلك تكون كامنة فى أشخاص يمكن اعتبارهم من بعض الوجوه وكلاء للملك. وفى القرن السابع عشر كان من رأى السير إدوارد كوك Sir Edward Coke أن التاج والبرلمان والمحاكم تتمتع بسلطات تقليدية فى ظل قانون البلاد. فلم يكن الملك «رأس» الدولة، كما كانت الحال فى عصر الملكية المطلقة فى أوائل العصر الحديث. كما أنه لم تكن هناك أية فكرة عن اعتبار الدولة «شخصية اصطناعية». وهو التعبير الذى خلقه المشرعون فيما بعد كى يسهلوا الأعمال التنفيذية للحكومة ويوجدوا وحدة لها(١٥).

اختيار الملك

يمكن زيادة إيضاح العلاقة بين الملك ورعيته طبقًا لقانون الشعب، والآراء السياسية التى نشأت عن هذه العلاقة، إذا بحثنا فى الاعتقاد الذى ساد بشأن تقلد هذه السلطة مضافًا إليها ما ينظم شرعية توليه لهذا المركز. فالأفكار التى سادت فى العصور الوسطى تلقى الضوء على الآراء التى كانت سائدة عن موافقة الشعب وعن خضوع الملك للقانون، كما توضح عدم وجود نظريات قانونية دقيقة

عن شروط تولى الحكم. وطبقًا للنظريات السياسية الحديثة يمكن للحاكم أن يصل إلى منصبه إما بالانتخاب وإما بالوراثة. ولكنه لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين دفعة واحدة. والحقيقة المثيرة بالنسبة لكثير من ملوك العصور الوسيطى هى أنهم - تبعًا للأفكار السائدة فى زمنهم - لم يرثوا الحكم وانتخبوا فى نفس الوقت فحسب، بل كانوا يحكمون «بنعمة الله»، وهذه صفات ثلاث لا تقوم إحداها بديلاً من الأخرى، وإنما تعبر عن ثلاث حقائق تميز حالة واحدة.

ويمكن إيضاح هذه الفكرة الغامضة على أحسن وجه بأن نأخذ مثلاً من حالة واقعية. فعندما أراد لويس التقى Louis the Pious فى سنة ٨١٧ أن يمهد لكى يخلفه أولاده على العرش، أصدر قراره فى هذا الشأن مع الأسباب التى بناه عليها[١٦]: «فأعلن أول ما أعلن كيف أن الجمعية المقدسة وعامة شعبنا» قد اجتمعوا طبقًا للتقاليد، وكيف أن رعاياه المخلصين بفعل «الإلهام الإلهى الذى نزل عليهم فجأة» نصحوه بأن يسوى مسألة الوراثة فى وقت السلام الذى وهبه الله العالم. وبعد صيام وصلاة داما ثلاثة أيام طلع على الناس بالقرار الآتى:

«قضت إرادة الله القوى أن تلاقت رغبتنا ورغبة كل أفراد سعبنا فى إجماع على انتخاب ولدنا العزيز لوثير Lothair أكبر أبنائنا، وعلى ذلك بدا من الخير لنا ولجميع شعبنا أنه يجب - وقد أرشدتنا العناية الإلهية - أن نعينه وريثًا لعرش الإمبراطورية إذا شاء المولى، وذلك بعد تتويجه بالتاج الإمبراطورى».

ثم اتخذت تدابير معينةبالنسبة لأبنائه الصغار. أما القرارات التى توصل ليها فى هذا الشأن فقد «كتبت بخطنا لعلها، بمعونة الله، ورضا الجميع تبقى مصونة ومرعية بفضل إخلاص وتفانى الجميع».

ويلاحظ فى هذا الاخيار للحاكم أنه حددت أسس ثلاثة لتحقيق صحته: أولها أن لوثير كان حقيقة أكبر أبناء الإمبراطور ولو أن هذا الأساس لم ينل قدرًا كبيرًا من التأكيد. وثانيها أنه انتخب، وقيل أن هذا الانتخاب عمل قام به الشعب كله «بإرادة الجميع». وثالثها أن الاختيار تم بفضل إلهام مباشر من الله. وفى رأى لويس أن صحة تولى لوثير العرش كانت ترتكز على هذه الأسس الثلاثة مجتمعة.

ولا شك أن الفكرة كانت أن ابن الملك، بإرادة الله هو المرشح الطبيعى لوراثة العرش، ولكن الاختيار الفعلى كان يحتاج إلى نوع من القبول أو الموافقة، باسم الشعب، على المرشح.

وهذه العوامل شبيهة تمامًا بتلك التى كان المفروض أن تتوافر عند إصدار أى قانون، وكانت مشروعية القانون بلا جدال شيئًا إلهيًا مقدسًا، ولكن كان يصدره الملك ومن ورائه موافقة الشعب التى عبر عنها طريق زعماء البلاد. وفى الحق أن جهاز الانتخاب بلغ من الغموض مبلغ غموض الجهاز الذى يصدر القوانين، ولم يستطع أحد أن يذكر المؤهلات التى كان مطلوبًا توافرها فى الناخبين. وارتباط العوامل الثلاثة فى أذهان الناس يساعدنا على تفسير الفكرة التى تقول بأن الملك، بعد انتخابه، يظل خاضعًا للقانون. ولم تكن وراثة العرش حقًا ثابتًا للملك، على حين كان اشتراك الزعماء فى انتخابه راجعًا إلى الحقوق التى يخولها لهم علو مراكزهم أكثر من كونهم ناخبين بالمعنى الدستورى الدقيق.

وقد عبر رئيس الأساقفة هنكمار عن وجهة النظر هذه فى خطاب قوى كتبه سنة ٨٧٩ إلى لويس الثالث قال فيه:

«إنك لم تخترنى أسقفًا للكنيسة، ولكنى وزملائى مع الرعايا المخلصين لله ولأجدادك قد اخترناك لتحكم البلاد بشرط أن أن تحافظ على القانون»[١٧].

والخلاصة أن اعتلاء العرش فى مطلع العصور الوسطى كان يرتكز على ثلاثة عوامل مجتمعة: كان الملك يرث العرش، وينتخبه الشعب، وكان بالطبع يحكم بإرادة الله. وأصبح الانتخاب وحق الوراثة مميزين بوضوح عندما استقرت التقاليد الدستورية وأصبحت أكثر تنظيمًا وتحديدًا. وأصبحت السلطات الأكثر تميزًا فى العصور الوسطى، الإمبراطورية والبابوية، لا تنالان إلا بالانتخاب، بالرغم من الجهود التى بذلت أكثر من مرة لحصرهما فى أسرة معينة. وفى فترة تكّون الدستور، سبقت البابوية غيرها؛ بأن ابتدعت - فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر - طريقة انتخاب البابا بوساطة الكهنة لتحل محل الطريقة القديمة غير الرسمية التى كثيرًا ما جعلت انتخاب البابا ألعوبة فى يد التافهين من نبلاء

الرومان وفى يد سياسة الإمبراطورية. ولم يتبلور نظام الانتخابات الإمبراطورية إلا فى عام ١٣٥٦ بالمرسوم الذهبى الذى أعلنه شارل الرابع، فمنح الإمبراطورية بذلك وثيقة دستورية حددت عدد الناخبين وشخصيتهم وأقامت حكم الأغلبية. أما فى إنجلترا وفرنسا، من ناحية أخرى، فقد ساد مبدأ توريث الابن الأكبر، وربما كان ذلك قياسيًا على مبدأ الوراثة فى نظام الإقطاع. ولا يوجد أدنى شك فى أن الملكية الوراثية وجدت فرصة مواتية لتقوى فى عهد الإقطاع. ولكن ظل الشعور سائدًا زمنًا طويلاً بأن الشعب اختار الملك بطريقة ما. وعلى ذلك كان اعتلاء الملك جون للعرش سنة ١١٩٩، وهو ما لم يكن فى الواقع متمشيًا تمامًا مع قانون توريث الولد الأكبر، كما وصفه المؤرخ ماثيو الباريسى Matthew of Paris عن حديث نسبه إلى هوبرت رئيس أساقفة كنتربرى، بناء على نتيجة انتخاب(١٨). وربما لم تختف تمامًا نظرية انتخاب الملك من الأذهان حتى بعد أن أصبح الملك وراثيًا. وهكذا نرى أنه فى فرنسا، فى القرن السادس عشر، عندما أصبح من الضرورى تحديد مسئولية الملك، جادل الكثيرون، من حيث المبدأ، بأن وراثة العرش، إنما هى دائمًا بالانتخاب.

وسواء تولى السلطة بالانتخاب أم بالوراثة فهو لايزال يحكم بإرادة الله. ولم يحاول أحد أن ينكر أن الحكم الزمنى يرجع فى الأصل إلى الإرادة الإلهية، أو أن ينكر أن الملك نائب الله فى الأرض، وأن الذين يعـارضـونه بدون حق إنما هى «أولياء الشيطان وأعداء الله». وفى الوقت ذاته لم يكن لهذه العبارات نفس المعنى الدقيق الذى كان لنظرية الحق الإلهى خلال القرن السادس عشر، فلم يعتقد أحد أنها توجب خضوع الأفراد السلبى بغض النظر عما يكون فى أوامر الملك من عدل أو استبداد. فلم يستطع الرأى القائل بأن سلطة الملك إلهية أن يأخذ شكل نظرية تنادى بشرعية وراثة الحكم فى حالة عدم وجود وراثة محققة للعرش لها نفس القوة التى كانت لنظرية الحق الإلهى فيما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر. كما لم يستطع واجب الطاعة السلبية فى حالةعدم وجود ملكية متناسبة يرأسها ملك أن يحرز من القوة الأدبية ما كان للفلسفة السياسية الأكثر حداثة. ولما كان الملك نفسه مقيدًا بقانون البلاد فقد اعتبرت مقاومته، فى

ظروف ليست محدودة بوضوح عندما يسود الاعتقاد بأنه يخرق القانون الأساسى، حقًا من الحقوق الأدبية والقانونية. ولكنهم لم يروا فى ذلك أى مخالفة لتعاليم المسيحية التى تأمر بالخضوع التام لصاحب السلطان، ومن المؤكد أن الحاكم اقتبسوا أقوال القديس جريجورى فى الحض على الخضوع والاستسلام واستعملوها ضد المحرضين على الإخلال بالنظام.

السيد والتابع

كانت الفكرة السائدة أن القانون ملك الشعب، وأنه ينظم علاقات الناس بعضهم ببعض من أعلى رجل إلى أقل رجل فى المجتمع، تحمل بين طياتها مبادىء بعض النظريات الدستورية، كالوحدة الكاملة للدولة، والنظام النيابى وسلطة التاج القانونية. غير أنه فى مطلع العصور الوسطى أعوز هذه الأفكار دقة التعبير، كما كان ينقصها وضعها فى شكل نهائى فى صلب جهاز دستورى. وقد نشأ هذا الجهاز الأخير ونما بتطور الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية وتلك المجموعة من النظريات الغامضة التى تعرف باسم نظام الإقطاع. وكما قال ڤينوجرادوف Vinogradoff: سادت الأنظمة الإقطاعية العصور الوسطى تمامًا كما سادت دولة المدينة العصور القديمة. ومن سوء الحظ أنه يكاد يكون من المستحيل تحديد معنى نظام الإقطاع، وذلك لسببين: أولهما أنه يتضمن أنظمة كثيرة متشعبة ومتباينة، وثانيهما أنه يتطور تطورًا مختلفًا وأخذ ألوانًا خاصة فى أزمان وأماكن متباينة. ولهذا السبب الأخير كان من الصعب أن نؤرخ للإقطاع بتواريخ يعول عليها. ففى بعض الأماكن كانت بعض الظواهر الإقطاعية المميزة، كنظام رقيق الأرض، ترجع إلى القرن الخامس، بالرغم من أن الإقطاع بلغ ذروته بعد انهيار إمبراطورية الفرنجة، وظهر تأثيره الكامل فى المؤسسات الاجتماعية والسياسية خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر. ولن يستطيع أى وصف عام نورده فى هذا المجال أن يشمل كل الحقائق، رغم وجود ترتيبات وأفكار معينة وراء هذه الأنظمة المتشعبة المتباينة اقتدت بها معظم بقاع غرب أوروبا. وكان لبعضها تأثير هام من الناحية النظرية، وهى لذلك جديرة بالدراسة، بالرغم من أنه يصعب ذكر تاريخها فى بلاد مختلفة لأنه معقد كل التعقيد.

ويرجع الأصل فى وجود الأنظمة الإقطاعية إلى أنه كان من المستحيل تكوين وحدات سياسية واقتصادية كبيرة فى حقبة من الزمن ساد فيها إخلال بالنظام كثيرًا ما قارب الفوضى. ولذلك مالت الحكومات إلى قصر نفوذها على مكان ملىء بالحيوية، صغير المساحة إذا قيس بالمقاييس الحديثة، أو حتى بمقاييس الرومان. وكان الطابع الاقتصادى الجوهرى هو الزراعة التى جعلت من سكان القرية والأرض التى يعيشون عليها وحدة تكاد تقرب من الاكتفاء الذاتى. وقد انتهت هذه الفترة بقيام المدن التجارية فى القرن الثانى عشر بالرغم من أن كثيرًا من أهم النتائج السياسية لنظام الإقطاع ظهرت بعد هذا التاريخ. ولما كانت الأرض تكوّن أهم مظهر من مظاهر الثروة، فقد اعتمدت كل طبقة من الطبقات، من الملك إلى أصغر جندى محارب، اعتمادًا مباشرًا على ما تنتجه الأرض. وكان الإشراف على الأرض فى يد هذه الجماعة الصغيرة، بنظمها الموروثة، وكانت واجبات الشرطة الثانوية عملا تقوم به القرية(١٩). وكان نظام المجتمع والحكومة محليًا فى جوهره. وعلى هذا الأساس بنى النظام الإقطاعى الأصيل. ولم تستطع أية حكومة مركزية فى مثل هذه الحالة من الفوضى المستمرة، وبهذه الأنواع البدائية من وسائل المواصلات، أن تؤدى أبسط واجباتها ألا وهو حماية الأرواح والممتلكات. فلم يكن أمام مالك الأرض الصغير أو الرجل الضعيف فى مثل هذا الوضع غير طريق واحد: أن يصبح تابعًا لشخص قوى يستطيع حمايته. فكان للعلاقة التى نشأت بهذه الطريقة وجهان، كانت علاقة شخصية وعلاقة تبعية. وألزم الرجل الضعيف نفسه بتأدية خدمات للقوى مقابل التمتع بحمايته. فتنازل عن ملكية أرضه وأصبح مستأجرًا يودى إيجارًا فى شكل خدمات أو سلع. ونتج عن ذلك أن ازداد مال الرجل القوى وسلطانه فى حين وجد الرجل الضعيف وراءه سندًا قويًا تقضى مصالحه وواجبه أن يحميه. وحدثت نفس النتيجة عندما تم التطور من أعلى إلى أسفل، فكان الملك أو الأسقف لا يستطيع أن يستغل أرضه إلا بأن يمنحها لمستأجر يرد الجميل فى شكل خدمات أو يدفع إيجارًا عنها.

ويمكن اعتبار هذا النظام كله نظامًا توجّه بمقتضاه كل أراضى الأقاليم لخدمة الإقليم، أو نظامًا ينتفع بمقتضاه أولئك الذين يؤدون خدمات للجماعة بنتاج الأرض، كرواتب لهم مقابل ما يقدمون من خدمات(٢٠).

وبذلك كان النظام الإقطاعى من حيث أسسه القانونية عبارة عن نظام حل فيه إيجار الأرض محل ملكيتها. أو هو كما عبر عنه أحد المشرعين المحدثين:

«تشمل عملية التملك العملى حقًا من حقوق الحياة لا يمكن التنازل عنه فى أكثر الأحوال، كما تشمل حقوقًا أخرى، ما إن يرثها المرء حتى تصير كذلك حقًا من حقوق الحياة»(٢١).

ويجب أن ندرك أن نظام المصلحة الذاتية هذا قد سرد فى المجتمع كله بادئًا من أعلى إلى أسفل وكان له تأثير فى جميع وظائف الحكومة الأساسية. فإذا قمنا بتحليل نظام ملكية الأرض تحليلاً منطقيًا وجدنا أن الملك هو المالك الوحيد للأرض، وأن أعوانه من «البارونات» مستأجرون منحت لهم الأرض نظير خدمات معينة، وأن لهؤلاء «البارونات» بدورهم مستأجرين يلونهم فى الرتبة أو المقام، وهكذا إلى أن نصل إلى أدنى مستوى حيث العبيد، وهم الذين يقوم على كدهم وجهدهم نظام الإقطاع بأكمله. ولما كانت والخدمة العسكرية هى الصورة المثلى لرد الجميل مقابل الحصول على لقب «بارون»، فقد أصبح الجيش إقطاعيًا بطبيعة الحال. ومعنى هذا أن كل مستأجر كان مكلفًا بإحضار عدد معين من الرجال مسلحين بطريقة معينة ويقودهم «البارون بنفسه. وكانت إيرادات الدولة (بخلاف الإيراد المباشر الذى يؤول إلى الملك من أملاكه الخاصة) تأتى من الضرائب العامة بدرجة أقل مما تأتى به من المكوس والعوائد التى كان مستأجروا الملك ملزمين بأدائها فى مناسبات محددة. وأهم ما فى الموضوع أن منح الأرض إلى المستأجر قد يحمل فى طياته الحق فى أن يقيم العدل فى البارونية محصنًا ضد أدنى تدخل من رجال الملك. والنظرية التى قام عليها القانون الإقطاعى تتلخص فى القول بأن «رجال البارون ليسوا رجال الملك». وبديهى أن يتردد الملوك فى إعطاء هذا الامتياز للبارونات كلما استطاعوا ذلك،

وذلك لأسباب واضحة. ولذلك كان الأقوياء نسبيًا من ملوك إنجلترا النورملنديين يأمرون بإدماج هذه العبارة فى يمين الإخلاص لهم «مع استثناء الولاء الذى أدين به لمولانا الملك».

وعلى ذلك أثر النظام الإقطاعى تأثيرًا بالغًا فى الأجهزة الثلاثة التى يستند إليها النفوذ السياسى، وهى: الجيش، والإيرادات، والمحاكم. وفى كل من هذه الحالات الثلاث كان اتصال الملك بالشعب عن طريق غير مباشر. فتختلف العلاقة بين السيد والتابع فى النظام الإقطاعى اختلافًا بينًا عن العلاقة التى تقوم بين الملك وأفراد رعيته فى الدولة الحديثة. وتضمن الجانب الشخصى من هذه العلاقة، وهو الذى يؤكد وجود إخلاص التابع لرئيسه الأعلى منه، عناصر لاتختلف عن تلك التى للتبعية السياسية بالرغم من أنه عمل أحيانًا على أن يسحب رجال الطبقة الدنيا إخلاصهم للملك ويولونه لرؤسائهم المباشرين. ومن ناحية أخرى كانت علاقة الملكية بينهما أكثر شبهًا بعقد بين الطرفين يحتفظكل منهما فيه بمصالحه الخاصة، ويتعاونان لفائدتهما المتبادلة ولو أن ملكية الملك للأرض كلها قد تؤدى فى النهاية إلى لزدياد سلطته. ومن الواجب التذرع بأكبر قدر من الحكمة عندما نحاول استخلاص الطريقة التى كان ينفذ بها هذا النظام، فقد كانت له، فى الحقيقة،اتجاهات مختلفة ومتشعبة.

وعلينا أن نعرف أولاً أن الالتزام بين السيد وأتباعه كان متبادلاً على الدوام. ولم يكن هذا التبادل متساويًا تمامًا منذ كان التابع مدينًا بواجبات الإخلاص والطاعة، وهى الواجبات التى لم يكن يشاركه السيد فيها. وكان التابع مدينًا بواجبات أخرى أكثر تحديدًا كالخدمة العسكرية والخدمة فى بلاط السيد، ودفع مبالغ متعددة فى أوقات معينة، وكالتزام الوريث بأن يخلف مورثه فى استئجار الأرض. ومما امتازت به هذه الالتزامات أنها كانت محدودة. فمقدار الخدمة العسكرية ونوعها مثلاً كانا محددين وثابتين لا يتعداهما التابع قط. أما السيد من ناحية أخرى، فكان ملزمًا بمد يد العون والحماية لتابعيه وبمراعاة العرف والمواثيق التى تحدد حقوق التابع وامتيازاته. وكان التابع يستطيع، من الوجهة

النظرية على الأقل، أن يهجر الأرض التى يستأجرها وأن يرفض الخضوع لسيده - وإن كان هذا أمرًا مشكوكًا فيه مكن الوجهة العملية - كما كان يستطيع أن يحتفظ بالأرض مع التخلص من التزاماته إذا رفض السيد الاعتراف بالحقوق التى يحق له التمتع بها. وعلى ذلك فلم يكن العهد الذى كان يقطعه الملك على نفسه عند تتويجه بأن يمنح رعاياه القانون الذى تمتع به أسلافهم مدة حكم أسلافه، إلا مجرد اعتراف بتنظيم يدرك الجميع وجوده ويؤمنون بحقه فى أن يدوم. وكان فى هذا التنظيم الإقطاعى مظهرًا من مظاهر التعادل والتبادل، وإتمام الأعمال طوعًا، والارتباط الضمنى، وهو ما اختفى تمامًا من العلاقات السياسية الحديثة. ويدا الأمر وكأن الخدمة العسكرية إذا تعدت المدة المشروطة، أو أن يرفض كلا الأمرين حتى يعترف له بحقوقه وحرياته. وكان مركز الملك من هذه الوجهة ضعيفًا من الناحية النظرية، وأضعف مرتين من الناحية العملية، وتبدو دولة الإقطاع دولة لا مركزية إلى حد بعيد إذا ما قورنت بالدولة الحديثة. ومهما يكن من أمر فإن النظام الإقطاعى المتبع فى تمليك الأرض كان من جهة أخرى سببًا فى بعض الأحيان فى تمكين الملك أو أسرة بعينها، من زيادة نفوذها بأساليب يجيزها القانون الإقطاعى، كحق الاستيلاء على أرض مات صاحبها ولم يترك وريثًا. ويعود إلى القانون الإقطاعى الفضل الأكبر فى النمو المبكر لسلطة أسرة كابيتيه Capetian Dynasty ونفوذها فى فرنسا.

ثانيًا: اختلفت علاقة السيد والتابع عن علاقة الملك والرعية، ذلك بأنها اتجهت إلى إضفاء الغموض على التمييز بين الحقوق الخاصة والواجبات العامة. ومع أن التملك فى عهد الإقطاع كان ينصب عادة على الأرض، فإنه فى تشغيل إحدى الطواحين، أو فى جباية ضريبة العبور أو فى تولى وظيفة فى الحكومة. وسار نظام الإدارة الحكومية العامة هو الآخر على نهج طريقة إقطاع الأرض، فأصبحت الوظائف العامة تورث كالأرض، وصارت الوظيفة ميراثًا أبديًا للرجل وأولاده. وكان حق التابع فى التمتع بممتلكاته يحتم عليه تأدية خدمة عامة من نوع ما، ولكن من ناحية أخرى كان الالتزام بوظيفة عامة يتماثل مع حق الملكية. وكان من نتيجة ذلك أن الموظف العمومى لم يكن يشغل وظيفته على أنه مندوب

الملك فيها، ولكن لأن له حقًا مقررًا فى شغلها. ولك تكن سلطته مستمدة من أحد بل كانت أصيلة. ولهذا السبب فمن الواضح أن نفوذ الملك كان يتوقف على مدى قدرته على الحد من هذا الاتجاه. غير أن هذا الاتجاه يبين لنا الصفة غير الرسمية الواضحة للمؤسسات الإقطاعية. فكان الرجال المحيطون بالملك مدينين له بالإخلاص فى خدمة البلاط كجزء من واجبهم الإقطاعى. وما دام وضعهم هذا واضحًا بدرجة كافية، فلم يكن هناك من داع للتساؤل حول من يمثلونه بالضبط أو حول من يحق له أن يستشار. فهم ليسوا موظفين عموم بقدر ما هم رجال ينفذون التزامًا تعاقدوا عليه.

المحكمة الإقطاعية

كانت محكمة السيد وتابعيه تمثل النظام الإقطاعى تمثيلاً تامًا(٢٢).. فكانت فى جوهرها ملسمًا مكونًا من السيد ورجاله لتسوية المنازعات التى تقوم بينهم، والتى تتصل بالتدابير التى ترتكز عليها العلاقات الإقطاعية بينهم. والعجيب فى هذا الأمر أن السيد والتابع كانا سبيلا واحدًا للحصول على الإنصاف فى حالة ما إذا شعر أيهما أن حقه قد أهدر، بأن يحتكم إلى ما يقرره أعضاء المحكمة الآخرون. أما الفكرة بأن يفصل الملك أو السيد فى أمر ما بمقتضى سلطته الكاملة، أو تبعًا لما تمليه عليه إرادته، فكانت على الأقل شيئًا خارجًا تمامًا على الإجراءات القضائية. فالمفروض أن تراعى حقوق الطرفين مراعاة تامة. ويوضح هذه المسألة حكم أصدره هنرى الثانى ملك إنجلترا فى سنة ١١٥٤ وكان رئيسًا للمحكمة. وكانت المحاكمة خاصة بنزاع على أرض يدعى ملكيتها كل من أسقف سان مارتن وجلبرت دى باليول. وقدم الأسقف مستندًا ليثبت دعواه، أما جلبرت التى كانت دعواه ضعيفة، فقد طعن فى مستند الأسقف بأنه غير مختوم. فقال الملك هنرى: «أقسم بالله إنك إذا استطعت أن تثبت زيف هذا المستند فإن ذلك يعادل فى نظرى ألف جنية». ولكن جلبرت عجز عن الإثبات، وعلى أثر ذلك نطق الملك بالحكم الآتى:

«وإذا استطاع الرهبان أن يبرزوا مستندًا مماثلاً ليثبتوا أن لهم حقًا فى الاستيلاء على هذا المكان المسمى كلاريندون Clarendon فإنى، مع حبى الشديد له، لا أجد مناصًا من تسليمه إليهم»[٢٣].

من هذا نخلص إلى أن المحكمة الإقطاعية ضمنت للتابع، من الناحية النظرية، أن يحاكمه أنداد له، وذلك طبقًا لقانون البلد، والاتفاقات أو المواثيق التى هى مثار النزاع. وكان قرار المحكمة ينفذ بقوة أعضائها مجتمعين، وفى بعض الحالات المتطرفة كان ينفذ الحكم ضد الملك نفسه. ويعد القسم الحادى والستون من العهد الأعظم Magna Charta، وهو الذى خول خمسة وعشرين «بارونا»من أتباع الملك چون سلطة تنفيذ العهد، محاولة لجعل تقييد سلطات الملك أمرًا شرعيًا. وقال الملك فى ذلك:

«إن هؤلاء «البارونات» الخمسة والعشرين ووراءهم أهل البلاد جميعًا، الحق فى الحجز علينا والضغط علينا بكل ما يملكون من وسائل إلى أن نقوم بالتعويض والإصلاح الذى يحكمون به».

وشبيه بهذا أن قوانين القدس نصت على حق الاتباع فى كبح جماح السيد دفاعًا عن حرياتهم العادلة كما قررتها المحكمة. وكان الملك يعتبر طبقًا لنظام إقطاعى خاص الأول بين متساويين، وكانت تتمتع المحكمة الإقطاعية أو الملك ومعه المحكمة بسلطات مشتركة تتضمن كل ما يطلق عليه اسم سلطات الحكومة التشريعية والتنفيذية والقضائية فى الدولة الحديثة. وفى الوقت ذاته اتجهت العلاقة التعاقدية التى تربط بين الأعضاء، ومنهم الملك، إلى منع تركيز السلطة فى أية جهة. وأما احتمال أن ينتهى مثل هذا النظام مرارًا إلى ما يشبه ثورة مشروعة، فهو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تعليق.

الإقطاعية والكومنولث

ومن المرجح أنه بينما سادت فى أحيان كثيرة حالة كتلك التى وصفناها، من المرجح أنها لا تعطى صورة كاملة عن الملكية فى العصور الوسطى سواء من

الوجهة النظرية أو الوجهة العملية. وبصرف النظر عن الضيق الشديد الذى تحدثه الثورة المشروعة فإنه لا يمكن إطلاقًا أن توهن العلاقة التعاقدية بين الملك وتابعيه من نظرية العصور الوسطى فى الملكية. فقد ضمت الوجهتان النظرية والعملية إلى جانب هذه الآراء نظريات أخرى تختلف عنها اختلافًا كبيرًا. فكان الاحترام والطاعة اللذين يدين بهما التابع لسيده عنصرين من عناصر ذلك الولاء الإقطاعى الذى منح الملك مركزًا فريدًا فى المملكة. وفوق ذلك، لم يشك أحد فى أن الملك هو خليفة الله، وأن أى معارضة له - فيما عدا بعض الحالات الشاذة - هى معارضة غير شرعية. فلم يكن لأحد أن يدحض، من حيث المبدأ، حجة القديس بولس فى الفصل الثالث عشر من كتاب «الرومان» Romans أو أن يعارض تصريحاته القديس جريجورى القوية فى وجوب الطاعة للملك. وأخيرًا، فإن ميل النظام الإقطاعى إلى تقويض السلطة العامة وإحلال شبكة من السلطات المحلية بدلاً منها، لم يقض تمامًا على نظرية الجمهورية res publica التى انحدرت إلى العصور الوسطى عن طريق شيشرون والقانون الرومانى وآباء الكنيسة. فقد اصطدمت النظرية التى تقول بأن الشعب إنما هو كومنولث خاضع لقانون واحد، وقادر على أن يمارس سلطة واحدة عامة عن طريق حكامه، بالنظرية الإقطاعية التى تحبذ تقسيم السلطة وتفرعها واختلطت فى عقول الناس. ويرجع الفضل فى بقاء هذا التقليد القديم واستمراره فى الفترة ما بين القرنين التاسع والثانى عشر إلى الكتّاب من الكهنة. وقد شهد هنكمار بتطبيقه فى القرن التاسع، كما شهد بوجوده فى القرن الثانى عشر كتاب Policraticus الذى ألفه چون السالسبورى Johnn of Salisbury، وهو أول بحث مستفيض عن السياسة كتب فى العصور الوسطى. وبالرغم من أن هذا الكتاب قد ألف فى زمن بلغ فيه النظام الإقطاعى ذروته، فإن الآراء الرئيسية التى أتى بها جاءت على نسق النظريات القديمة التى كانت سائدة قبل عهد الإقطاع[٢٤]. وفى المدى الطويل كان الملك هو المستفيد من نظرية الكومنولث، حيث إنه بقى بمثابة الممثل الأسمى للصالح العام، والمؤتمن على السلطة العامة. وهذه النظرية هى التى جعلت من الملك فى عهد الإقطاع نقطة البدء فى تطور نظام الحكم الملكى

القومى[٢٥]. ويمكن إيضاح اختلاط الفكرتين - تلك التى تقول بأن الملك طرف فى عقد بينه وبين أتباعه، والثانية التى تعتبر الملك رئيسًا للكومنولث - من بين ثنايا النظريات التى صاغها المشرعون عن الملكية فى عهود الإقطاع. لقد كان ينظر إلى الملك عمومًا على أن القانون هو الذى خلقه، وأنه خاضع وتابع له، ومع ذلك، كان من المسلم به عادة أن «أى أمر ضد الملك غير قابل للتنفيذ»، وأنه، تبعًا لهذا، لا يمكن إرغام الملك بطريق الإجراءات العادية التى تسير عليها محاكمه. والفقرات التالية المقتطفة من كتاب براكتون Bracton المسمى «القوانين والعادات فى انجلترا» De legibus et consuetudinibus Angliae والتى كثيرًا ما يستشهد بها، تبين مدى تعارض النظريتين:

«يجب ألا يكون للملك ندّ فى مملكته»؛ إذ أن ذلك يبطل القاعدة التى تقول بأن الند لا يكون رئيسًا لأنداده. رمن باب أوْلى يجب ألاّ يكون هناك من هو أعلى وأقوى منه، فإنه عندئذ يكون فى مركز أقل من مركزه، ولا يمكن أن يكون الأقل مساويًا للأكثر قوة. كذلك يجب ألا الملك نفسه خاضعًا لأى إنسان، بل يجب أن يكون خاضعًا لله وللقانون، لأن القانون هو الذى يصنع الملك. وعلى ذلك يجب على الملك أن يهب للقانون ما وهب القانون له، أى السلطان والقوة، لأنه لا يوجد ملك حيث يكون الحكم للاستبداد وليس للقانون»[٢٦].

ويجب ألا يكون للملك، بصفته خليفة الله، أن يجرى العدل ويقبل حكم القانون ولو على نفسه كما يفعل أقل رعاياه شأنًا، فإذا لم يفعل ذلك فإنه يصبح خليفة الشيطان، وفى هذه الحالة ليس لرعاياه من حيلة سوى أن يتركوه لقضاء الله. غير أن براكتون كان يميل إلى الاعتقاد بأن حكم الرأى العام والبارونات ربما استطاعا، بل يجب أن يقوّما أى فساد فى بلاط الملك[٢٧]. وفى إحدى الفقرات الشهيرة التى اتفق الآن على أنها دخيلة - إذ كتبها أحد رجال العصر - نرى تأكيد سداد إكراه إذا جمحت به شهوة الحكم:

«هناك من هو أعلى من الملك وهو الله. وكذالك القانون الذى جعله ملكًا وكذلك حاشيته، ونعنى بحاشيته، البارونات وغيرهم من النبلاء لأن هؤلاء النبلاء يطلق عليهم اسم أصفياء الملك، ومن كان له صفىّ كان له مسيطر. وعلى ذلك

فإذا كان الملك يتصرف بدون وازع من القانون، فعلى هؤلاء النبلاء أن يكبحوا جماحه»[٢٨].

ويبدو واضحًا فى هذه الفقرات أن لكل من الملك والبلاط صفة ذات شقين؛ فالملك من ناحية هو المالك الأول لكل أرض المملكة والبلاط يضم مستأجريه، ووظيفة البلاط، كهيئة، هى الفصل فى المسائل والمنازعات التى تقوم بينهم بشأن هذه العلاقة التعاقدية. ومن الناحية الأخرى فإن الملك يمثل أكبر مسئول يحمل سلطة عامة مستمدة من الشعب يشاركه فيها أفراد حاشيته بطريقة غير محددة تمامًا. فإذا تأملنا فى الصفة الأولى نجد أن الملك خاضع للإجراءات القانونية مثله فى ذلك مثل رجال الحاشية، وأما فى الثانية فلا يمكن أن تتخذ ضده مثل هذه الإجراءات، وتتوقف مسئوليته تجاه القانون تمامًا على ضميره فقط. فالحالة الأولى تمثل اتجاه النظرية الإقطاعية إلى اغراق السلطة العامة، فى خضم من العلاقات الخاصة. والحالة الثانية تمثل التقاليد المتوارثة التى تحبذ وجود كومنولث يكون فيه الملك هو الحاكم الأساسى. وربما كان مجرد تقابل النظريتين واختلاطهما هو السبب الذى جعل من البلاط فى العهد الإقطاعى المنبت الذى خرجت منه المباديد الدستورية والشرائع التى نمت وتطورت فى أواخر القرون الوسطى. وبإدخال التخصيص وفصل الأمور بعضها عن بعض نشأت هيئات مختلفة - كمجالس الملك، ومحاكم تنظر الأنواع المختلفة للقضايا، وأخيرًا البرلمان - تقوم بتصريف شئون فروع واضحة من الحياة العامة. ولقد بيّن البروفسور ماكلوين Mcilwain بوضوح أن كثيرًا من الإنجليز ظلوا، حتى ثيام الحرب الأهلية فى القرن السابع عشر، يعتقدون أن البرلمان محكمة وليس مجلسًا تشريعيًا. وعن طريق هذا التطور وضحت نظرية السلطة العامة، غير أن هذه السلطة لم تجعل من نفسها احتمارًا لشخص الملك مطلقًا. ويعتبر ظهور الملك المستبد تطورًا حدث فى الدول الحديثة وليس فى العصور الوسطى. فلقد كان على الملك فى العصور الوسطى أن يحكم بوساطة مجلسه، كما احتفظ البلاط أو بعض فروعه ببضعة من حقه، فى أن يستشار، وهو الحق الذى رتبه له النظام الإقطاعى. ومن هنا نبتت الآراء الدستورية كالتمثيل النيابى، وفرض الضرائب، والتشريع بوساطة الجمعيات، والإشراف على مصروفات الدولة،

والنظر فى الشكاوى والمظالم. ولم يستقر فى إنجلترا على الأقل حق التشريع بصورة نهائية فيب الملك وحده وإنما فى الملك ومعه البرلمان.

هوامش الفصل (الحادى عشر)

Munroe Smith, The Cevelopment of European Law (1928), p. 67. (١)

For a brief historical accunt of the barbarian codes, see Munroe (٢)

Many citations will be found in Carlyle, op. cit., Vol. II (19o9), Part I, chs. 2-6; Part II, chs. 2-6. (٣)

Op. cit., p. 143. (٤)

The views of the civilians in the eleventh and twelfth centuries on this point are analyzed by Carlyle, op. cit., Vol. II, Part I, ch. vi; those of the canonists in the twelfth and thirteenth centuries in Part II, ch.viii. (٥)

Many illustrations of decrees containing these or similar expressions will be found in M.G.H., Leg. Sect. II, Vol. I, pp. 8 ff. (٦)

M.G.H., Leg. Sect. II, Vol. I, No. 77. Many illustrations are given by Carlyle, Vol. I, ch. xix. (٧)

Henry II's Assize of Woodstock, 1184, Stubbs, Select Charters, ninth ed. (1913), p. 188; translation in Adams and Stephens, Select Documents of English Constitutional History (1901), No. 18. (٨)

Carlyle, op. cit., Vol. III (1915), p. 43, No. 2. (٩)

Translated in S.R. Gardiner, Studen's History of England, Vol. I. (1899), p. 202. (١٠)

Commentaries, I, 185. (١١)

Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 234, No. I. (١٢)

In a declaration of the Frankish king Lewis at Coblenz in 860 (M.G.H., leg. Sect. II, Vol.II, No. 242, 5). (١٣)

C.H. McIlwain, op. cit., ch. 7. (١٤)

see the definition of the state in John Chipman Gray's Nature and Sources of the Law, 2nd edition (1921), p. 65. (١٥)

M.G.H., Leg. Sect.II, Vol. I, No. 136.Translated in E.F. Henderson, select Historical Documents of the Middle Ages (1892), p. 201. (١٦)

Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 244, n. 2. (١٧)

Stubbs, Select Charters, ninth ed. (1913); p. 265; translated in Adams and Stephens, Select Documents of English Constitutional History (1901), No. 22. The fact that Hubert probably did not speak as reported is unimportant, so far as showing a popular sentiment is concerned,since Matthew wrote only about fifty years after the event. His account gives a good idea of the vagueness of the idea of election. (١٨)

For a description of an English manor see W.J. Ashley, The Economic Organization of (١٩) England (1914), Lecture I.

Munroe Smith, op. cit., p. 165. (٢٠)

Munroe Smith, op. cit., p. 172. (٢١)

For an example of a feudal court see the account of the Haute Cour of the Latin Kingdom (٢٢) of Jerusalem, John L. LaMonte, Feudal Monarchy in the Latin Kungdom of Jerusalem, 1100-1291 (1932), ch. iv. The Latin Kingdom is perhaps an especially good illustration of feudal ideas, because the accounts of it, written some two centuries after its founding, embody prevailing theories, legal and other, of what a government ought to be and also because transplanted institutions usually embody theories better than those of native growth.

Adams and Stephens, op. cit., No. 12. (٢٣)

See the Introduction by John Dickinson to his translation of part of the work; The (٢٤) Statesman's Book of John of Salisbury (1927), pp. xviii ff.

The importance of the ecclesiastical tradition in the theoty of the Capetian monarchy and (٢٥) the contrast with feudal authority has been emphasized by Luchaire, Institutions manarchiques de la France sous les premiers Capetiens, 2nd ed (1891), Bk. I, ch. I.

F. 5b. Quoted, with similar examples from other feudal lawyers, in Carlyle, op. cit., Vol. (٢٦) III, Part I, ch. iv.

F. 171b; Carlyle, op. cit., Vol. III, p. 71, n. 2. (٢٧)

F. 34; Carlyle, op. cit., Vol. III, p. 72, n. I. On this passage see G.E. Woodbin's edition of (٢٨) De legibus, Vol. I (1915), pp. 332 f; F.W. Maitland, Bracton's Nlte Book, Vol. I (1887), pp. 29ff.; Ludwik Ehrlich, "Proceedings against the Crown (1216-1377)," Oxford Studies in Social and Legal History, Vol. VI (1921), pp. 48ff., 202ff. On Bracton's extraordinary treatment of th dictum quod principi placuit in F. 107, see Mc Ilwain, op. cit., pp. 195ff.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Civilization during the Middle Ages. By G.B. Adams. Rev. ed. New York, 1922, Ch. 9.'

The Kig's Council in England during the Middle Ages. By J.F. Baldwin. Oxford, 1913. Ch. I.'

Origins of the Mediaeval World By William C. Bark. Stanford, Calif., 1958.

Feudal Britain: The Cpmpletion of the Mediaeval Kingdoms, 1066-1314. By G.W.S. Barrow. London, 1956. Chs. 6, 18.

A history of Mediaeval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. I, Part IV, "The Political Theory of theNinth Century"; Vol. III, Part I, "The Influence of Feudalism on Political Theory."

"Proceedings against the Crown (1216-1377)." By Ludwik Ehrlich. In Oxford Studies in Social and Legal History, Vol. VI. Oxford, 1921.

Kingship and Law in the Middle Ages. By Fritz Kern. Trans. By S.B. Chrimes. Oxford, 1939.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. New York, 1954. Chs. 1-2. The Growth of Political Thought in the West. By C.H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 5.

Constitutional History of England. By F.W. Maitland. Cambridge, 1908. Period I.

A History of the Middle Ages: 284-1500. By Sidney Painter. New York, 1953. Ch. 4.

"Roman Law." By H.J. Roby. In Cambridge Mediaeval History, Vol. II (1913), Ch. 3.

The Development of European Law. By Munroe Smith. New York, 1928.

The Beginnings of Representative Govrnment in England". By Carl Stephenson. In Mediaeval Institions; Selected Essays. Ed. by Bryce D. Lyon. Ithaca, N.Y., 1952.

Mediaeval Feudalism. By Carl Stephenson. Ithaca, N.Y., 1942.

"Foundations of Society (Origins of Feudalism)" By Paul Vinogradoff. In Cambridge Mediaeval History, Vol. II (1913), ch. 20.

"Feudalism By Paul Vinogradoff. Ibid., Vol III (1922), ch. 18.

"The Growth of the Manor. By Paul Vinogradoff.2d ed. London, 1991.

"Customary Law." By Paul Vinogradoff In The Legacy of the Middle Ages, Ed. by G.C. Grump and E.F. Jacobe. Oxford., 1926.

الفصل الثانى عشر

النزاع حول السلطة

جاء الجزء الأخير من القرن الحادى عشر ومعه معاودة النضال الفكرى حول مجموعة الآراء السياسية والاجتماعية التى أمكن الاحتفاظ بها منذ القدم بفضل تقاليد آباء الكنيسة، وبدأ تطور كان له أثر خلال الأجيال المتعاقبة فى خلق ثقافة حية ورائعة للغاية. وحل النظام مرة أخرى محل الفوضى وبخاصة فى الولايات النورماندية التى أصبحت الحالة فيها تبشر بوجود إدارة ذات كفاية واستقرار سياسى لم تعهده أوروبا منذ زمن الرومان. وبدأ النظام الإقطاعى ينظم نفسه فى شكل أكثر تحديدًا تولدت منه المبادىء الدستورية التى سادت العصور الوسطى ودخلت إلى أوروبا الحديثة. وأخذت المدن، فى إيطاليا أولاً ثم فى الشمال بعد ذلك بقليل، تبنى تجارة وصناعة كانتا الأساس لوجود فنون وآداب إنسانية مبتكرة. ثم إن العلم والفلسفة بدأ نهضة كان من ثمارها إحياء جانب مهم من العلوم القديمة. وبدأت دراسة القانون، فى جنوب فرنسا وفى مدينتى راڤينا Ravenna وبولونا Bologna الإيطاليتين، تعمل على إحياء دراسة القانون الرومانى وتطبيقه على المشكلات القانونية والسياسية المعاصرة، وكان طبيعيًا أن يضرب علم الفلسفة السياسية بسهم وافر فى هذه النهضة الفكرية الشاملة.

وفى خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر كانت الكتابة السياسية جدلية فى أساسها وتدور حول النزاع بين البابوات والأباطرة على تحديد اختصاص

السلطتين الروحية والزمنية. وامتازت تلك الكتابة بكثرتها واتساعها. ومن المرجح أننا إذا قارنا مجموع ما كتب فى الفلسفة السياسية ابتداء من موت أرسطو حتى القرن الحادى عشر فسوف نجده أقل من مجموع الرسائل السياسية التى تركزت حول النزاع الخاص بحق السياسيين فى تنصيب الأساقفة. ونظرًا لأن الفكر السياسى يحتاج إلى منهاج علمى فى البحث، كان نموه أبطأ إذا قورن بفروع العلم الأخرى التى تميل إلى الناحية الفلسفية. ففى القرن الثالث عشر كانت مذاهب اللاهوت والغيبيات التى كانت الطابع المميز للفلاسفة النظريين لا تزال تحجب الفكر السياسى. أما فى القرن الرابع عشر فقد كثرت الكتابة فى الفلسفة السياسية واستمر هذا الاتجاه حتى الوقت الحاضر. ولا شك أن بقاء عدد عظيم من هذه الرسائل التى كتبت فى العصور السالفة حتى اليوم، لدليل على استمرار اهتمام الناس بهذا الموضوع. ومما هو جدير بالذكر أنه حتى فى القرن الحادى عشر بدا الناس فى استنباط نتائج مهمة وبرزت مشكلات رئيسية تطورت تطورًا مستمرًا فى القرون التالية.

دولة الكنيسة فى العصور الوسطى

نقطة البدء للمتنازعين حول العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية فى القرن الحادى عشر هى نظرية جلاسيوس Gelasian المعروفة بنظرية السيفين، التى سبق شرحها، التى تتلخص فيها تعاليم الآباء المسيحيين. فكان التمييز بين الروحيات والدنيويات، بين مطالب كل من الروح والجسد، جزءًا هامًا من الدين المسيحى ذاته. وطبقًا للرأى الذى كان مقبولاً بوجه عام فى القرن الحادى عشر - وهو الرأى الذى لم يعارضه أحد معارضة مكشوفة خلال قرون عديدة بعده - فقد قضت الإرادة الإلهية على المجتمع الإنسانى أن يخضع لسلطتين: السلطة الروحية، والسلطة الزمنية. يدير الأولى رجال الدين، ويدير الثانية رجال الدنيا، على أن تكون إدارة كل من الفئتين طبقًا للقانون السماوى والقانون الطبيعى. فتقضى تعاليم الدين المسيحى بأن أحدًا لا يمكن أن يجمع بين القداسة والحكم. وما كان أحد ليتصور أن أيًا من السلطتين تمارس سلطة استبدادية، فكان

الجميع يعتقدون أن السلطتين تمارس سلطة استبدادية، فكان الجميع يعتقدون السلطتين إنما تخضعان للقانون، وتملأ كل منهما مكانًا هامًا فى الحكومة التى قضى الله أن يحكم بها الإنسان والطبيعة. وتبعًا لهذا، لم يكن من المستطاع، من حيث المبدأ، أن يقوم بين السلطتين صدام، بالرغم من أن الغرور الباطل أو شهوة الحكم قد يسوق رجال الحكم فى أى من الطائفين إلى تجاوز الحدود التى رسمها القانون. وكانت كل منهما تدين بالمساعدة والمساندة للأخرى، بحكم أنهما جزءان فى تدبير ربانى محكم.

ولم يكن هناك فى نطاق هذه الآراء، إذا أردنا الدقة، كنيسة أو دولة بالمعنى الحديث لهذين اللفظين. فلم تكن هناك جماعة من الناس تتكون منهم الدولة، ولا جماعة أخرى تتألف منهم الكنيسة، لأن الناس جميعًا كانوا ينضمون إلى كل منهما. فلقد كان هناك مجتمع مسيحى واحد، وهو ذلك الذى نوه عنه القديس أوغستين St. Augustine فى كتابه «مدينة الله City of God» وكان يشمل العالم أجمع كما كان يعتقد الناس فى القرن الحادى عشر على الأقل. ولقد قضى الله أن يكون لهذا المجتمع رئيسان البابا والإمبراطور، ومصدران للسلطات، حكم روحى يقوم به القساوسة وحكم زمنىّ يقوم به الملوك، وأيضًا طائفتان من الموظفين. غير أنه لم يكن هناك فاصل بين أى جماعتين أو مجتمعين. وكان الخلاف الذى ينشأ أحيانًا بين الطائفتين يعد شرعيًا، من الناحية القانونية، مثل النزاع الذى ينشأ بين اللموظفين تابعين لدولة واحدة. وكانت المشكلة تدور حول الحدود الحقيقية للسلطة، وما يستطيع كل منهما أن يفعله قانونا، صراحة أو ضمنًا، داخل حدود اختصاصه. وفى حدود هذا المعنى فقط ثار النزاع بين الكنيسة والدولة فى أول الأمر، وبمرور الزمن أغفل هذا المعنى تدريجيًا ولم يعد يلتفت إليه خاصة بعد أن أصبحت الناحية القانونية للنزاع واضحة تمامًا. غير أنه يجب أن نؤكد أن النزاع فى البداية كان بين فئتين من الرسميين لكل منهما سلطة أصيلة تزعم أنها تعمل فى حدودها.

أما نظرية الفصل بين السلطتين فلم يسبق أبدًا أن نفذت تنفيذًا فعليًا، ولم يكن هناك معنى لأن يفكر المرء فى أن السلطتين كانتا على اتصال فى تطبيقهما

الدنيوى، أو لأن ينكر أن الرسميين من كل هيئة كانوا يقدمون المساعدة للرسميين من الهيئة الأخرى فى نطاق واجباتهم الطبيعية. وهكذا نجد أنه حينما شبَّ النزاع، كان من الممكن لكل من الطائفتين أن تأتى بأمثلة قويةمن الوحدات التاريخية المقبولة والتى يمكن تفسيرها على أن إحدى السلطتين هى التى تحكم الأخرى. ولقد تمتع جريجورى الأكبر Gregory the Great بسلطة زمنية كبيرة فى أيام انحلال روما، وحذت المجامع الكنيسة والأفراد من القسس حذو سابقه أمبروز Ambrose فى تأنيب الملوك إذا ما أتوا عملاً سيئًا، وكان الأساقفة على الدوام فى عداد الأقطاب الكبار الذين يجب أخذ موافقتهم عند سن أى قانون. فضلاً عن أنه كان لرجال الكنيسة نفوذ عظيم فى انتخاب الحكام وخلعهم. ولقد سعى بيبين Pippin حتى حصل عيل موافقة البابا على خلع أسرة الميروفنجيين(١) عن عرش مملكة الفرنجة. ثم إنه يمكن بسهولة تفسير تتويج شارل الأكبر Charles the Great فى سنة ٨٠٠ على أنه نقل للإمبراطورية إلى ملوك الفرنجة ثم بفضل سلطة الكنيسة على غرار ما فعله صمويل فى تنظيم عرش بنى إسرائيل. والحقيقة أن الشعور العام كان يتجه إلى أن قسم الملك لليمين فى حفلة التتويج إنما هو عمل ذو مغزى دينى ويمكن أن يعد جزءًا من السلطة التى تمارسها الكنيسة فى المسائل الأخلاقية، مثله فى ذلك مثل أى يمين أخرى.

غير أن سلطة الإمبراطور على البابوية كانت من الوجهة العامة أكثر ظهورًا وتأثيرًا من سلطة البابا على الإمبراطور، وذلك حتى نشوب النزاع حول اختصاصات الكنيسة والدولة فى القرن الحادى عشر. وكان ذلك يعدّ أمرًا طبيعيًا مسلمًا به فى زمن الرومان، ولا يشك من اطلع على أوامر شرلمان وتعليماته إلى عماله الذين كان يرسلهم إلى أنحاء إمبراطوريته للتحقيق والنظر فى الشكاوى فى أنه اعتبر كلاً من رجال الكنيسة وعامة الشعب من رعاياه، كما اعتبر نفسه مسئولاً مسئولية كاملة عن إدارة الكنيسة أيضًا. وفى قضية ليو الثالث وسّع الإمبراطور سلطته التفتيشية حتى شملت الجرائم المزعومة التى نسبت إلى البابا نفسه. وفى القرن العاشر حينما سائت حالة البابوية إلى درجة غير عادية تدخل الأباطرة ابتداء من أوتو الأول Otto 1 إلى هنرى الثالث واتخذوا

إجراءات إصلاحية واسعة وصلت إلى حد خلع البابا جريجورى السادس وبندكت التاسع Benedict IX الذى اشتهر بسوء السمعة، وذلك باتباع إجراءات اتسمت بطابع دينى. وفى الحقيقة كان للأباطرة القدح المعلى فى القضاء على الفضائح والفساد الذى استشرى فى مرحلة صارت فيها الانتخابات البابوية ألعوبة فى يد فئة من الساسة التافهين فى روما. وكانت هناك بالطبع أسباب واضحة لحسن التدبير الذى دفع الأباطرة إلى بذل أعظم نفوذ فى اختيار البابوات. وبالرغم من أن رجال الكنيسة فضلوا هذا النفوذ على الدسائس المحلية فإنه كان تهديداً لاستقلال الكنيسة بالمسائل الروحية.

استقلال الكنيسة

نشأ النزاع الذى قام فى القرن الحادى عشر بسبب ازدياد الوعى والشعور بالاستقلال بين رجال الكنيسة ورغبتهم فى جعل الكنيسة قوة روحية ذات استقلال ذاتى يتلاءم مع الدعوة التى تنادى بها والتى اعترف بشرعيتها الجميع. فإن التقليد الذى أثر عن أوغستين قدم أوربا إلى عقول الناس عيل أنها مجتمع مسيحى حقيقى، فريد فى تاريخ العالم، لأنه سخر السلطة الزمنية، لأول مرة، لخدمة الدين. وتمشياً مع هذا المنطق بلغ المثل الأعلى القديم الذى ينادى بأن الحكومات إنما تؤلف لإقامة العدالة حتى ذروتها، ولم يكن ذلك بإعطاء كل ذى حق حقه فحسب، وإنما بتقديم فروض العبادة اليت هى واجب على الناس نحو خالقهم يعتبر أشد لزوماً من أى واجب آخر. ولقد أكد جلاسيوس فى معرض كتابته ضد إخضاع السياسة الكنيسة لرأى البلاط الإمبراطورى فى القسطنطينية، أن مسئولية القسيس التى تستهدف الخلاص الأبدى للناس أشد وأثقل من مسئولية الملك. فإذا كانت الأهداف الروحية هذه لها حقيقة تلك الإهمية التى تضفيها عليها المسيحية أو كانت الكنيسة حقيقة هى السبيل الوحيد لبلوغ تلك الأهداف فلم يكن هناك فى الواقع أى استنتاج منطقى آخر. ولم تستطع موجة التثقيف الصاعدة فى القرن الحادى عشر، وهى التى نشأت بين أحضان الكنيسة وتحت تأثير تلك التعاليم التى جعلتها توصيات أوغستين جزءاً

لا يتجزأ من العقيدة المسيحية، لم تستطع هذه الموجة أن تتنحى عن مهمة جعل هذه التعاليم ذات قوة نافذة. ولم تكن الظروف مواتية قبل ذلك الوقت لتمكين هذه الجهود من الظهور، ولكن أكبر جهود المدنية المسيحية ما كان ليوجه إلا إلى تحقيق المثل الأعلى لمجتمع مسيحى، تحت الرعاية البابوية، تكون فيه الكنيسة حقًا وفعلاً، القوة الموجهة لسياسة أية دولة مسيحية.

وقبل ذلك فى القرن التاسع عشر، وفى الفترة القصيرة التى انتعش فيها العلم تحت حكم الإمبراطور شارل، بدأ رجال الكنيسة فى المطالبة بحقوق الكنيسة على المجتمع المسيحى. وهكذا نجد رئيس الأساقفة هنكمار قد كتب يقول:

«دعهم يحموا أنفسهم، إن استطاعوا، بسياج من القوانين الوضعية أو التقاليد البشرية، ولكن عليهم أن يعلموا، لو كانوا مسيحيين، أنهم لن يحاسبوا على أعمالهم يوم الدين بالقانون الرومانى أو بغيره من القوانين الوضعية وإنما بالقوانين الإلهية المقدسة. ففى الدولة المسيحية يجب أن تكون القوانين مسيحية، أى قوانين تتمشى مع تعاليم الدين المسيحى»(٢).

كان الانتعاش الذى ظهر فى القرن التاسع وميض برق واختفى، ولكن فى الوقت نفسه حدثت تغيرات داخل الكنيسة نفسها جعلت مطالبتها، بإقامة دولةدينية مسيحية، أعظم فعالية عندما جاءت نهضة القرن الحادى عشر التى تعتبر أكثر استقرارًا عما سبقها من نهضات. وقد أثرت هذه التغيرات فى تركيز السلطة البابوية والنظام الدينى داخل الكنيسة من ناحية، كما أثرت فى تدين رجال الكنيسة وجهادهم فى اتباع المثل العليا المسيحية من ناحية أخرى. وكان التغيير الأول ذا علاقة بتلفيق الرسائل المزورة المسماة باسم Pseudo-Isidorian Decretals فى القرن التاسع، وأما التغيير الثانى فكان متصلاً بالإصلاحات التى عرفت باسم Cluniac Reforms فى القرن العاشر.

ومن الواضح أن الغرض من اصطناع هذه الرسائل المزورة(٣) كان تقوية مركز الأساقفة، وبالأخص حمايتهم ضد العزل ومصادرة أملاكهم بوساطة الحكام السياسيين، ولتقوية إشرافهم على القسس فى الأبراشية، ولتحرير أنفسهم من

الخضوع لأى إشراف مباشر فيما عدا ذلك الذى تقوم به المجامع الكنيسة التى يرأسونها. وكوسيلة للوصول إلى هذه الغايات عملوا على التقليل من سلطة رؤساء الأساقفة، لأنهم كانوا أشبه بصنائع للسياسيين فى مراقبة الأساقفة، كما عملوا على تفخيم سلطة البابوات. فضمنوا لكل أسقف الحق فى أن يستأنف لدى روما، وفى ألا يعزل أو تصادر أملاكه ما دامت القضية معلقة لم يفصل فيها. وكان حكم المحكمة البابوية نهائيًا وحاسمًا فى كل نوع من أنواع القضايا الدينية. وبذلك تدل الرسائل المزيفة على اتجاه ساد فى القرن التاسع يستهدف تركيز الكنيسة داخل حدود مملكة الفرنجة حول الكرسى البابوى مباشرة، وإلى جعل الأسقف عضوًا فى حكومة الكنيسة، وتأكيد مسئوليته المباشرة أمام البابا، وتخفيض مركز رئيس الأساقفة حتى يصبح مجرد وسط أو رسول بين البابا والأساقفة. وعلى العموم يمكن القول إن هذا النوع من الحكومة هو نفسه الذى ساد الكنيسة الرومانية فيما بعد. ويحتمل أن السعى فى إعلاء سلطة البابا لم يكن واحدًا من أهدافهم العاجلة، ولذا لم تظهر نتيجة سريعة لمثل هذا الاتجاه. وفى القرن الحادى عشر حينما استقر فى أذهان الناس أن الرسائل المزيفة صحيحة وليست مزيفة، اتخذها رجال الكنيسة معينًا لا ينضب يستقون منه الحجج والأدلة على وجوب استقلال الكنيسة عن رقابة السياسيين وعلى وجوب الاعتراف بسيادة البابا فى كل شئون الكنيسة. وعلى ذلك فالنزاع بين البابا والإمبراطور نشأ معظمه من كون الأول فى الواقع رئيس الكنيسة بطريقة عملية وأنه لم يعد يشعر بالحاجة إلى مساعدة الإمبراطور له فى إدارتها.

وكانت الواقعة الثانية التى زادت رغبة الكنيسة فى الاستقلال زيادة كبيرة هى موجة الإصلاح التى اتسعت بنمو مجمع الأديرة التابعة لرئيس دير كلونى(٤) وقد أنشىء دير كلونى فى سنة ٩١٠. وكانت الخاصية الهامة التى تميز بها نظامه هى الاستقلال التام الذى تمتع به رجاله فى تصريف شئونه واختيار رؤسائه. والخاصية الثانية أنه كلما نشأ دير جديد أو ضم دير قديم إلى دير كلونى ظل الإشراف على تلك الأديرة الفرعية فى يد رئيس الطائفة الأساسية. فكان من جراء ذلك أن صار رهبان الأديرة الكلونية أكثر من مجرد طوائف منفصلة من

الرهبان، وأصبحوا يكونون نظامًا مركزيًا له رئيس واحد يخضعون لإشرافه. وقد أهلّهم وضعهم هذا لأن يكونوا وسيلة لنشر فكرة إصلاح الكنيسة. زد على ذلك أن أغراض المنادين بالإصلاح كانت تتلاقى مع الأغراض التى أدت إلى اتساع أديرة كلونى. وكان الاتجار بالوظائف الدينية شرًا مستطيرًا يحتاج إلى علاج قوى، وامتد هذا الشر ليتصل اتصالاً وثيقًا باستخدام رجال الدين فى أعمال الحكومة الزمنية. ولم يقتصر الشر على بيع الوظائف بل شمل منح الوظائف الدينية لمن يؤدون خدمات سياسية. وكان الرأى القاطع، أن أى تفكير راق فى إصلاح الوظائف الروحية لابد أن تصحبه المطالبة بتطهير الكنيسة، وبانتشال البابوية من الانحطاط الذى انحدرت إليه مرات كثيرة، وبإشراف البابا إشرافًا مستقلا على المرءوسين الدينيين له. ولقد شعر ذوو الضمائر الحية من القسس، على وجه الدقة، شعورًا قويًا بالتهديد الذى تتعرض له الخدمة الروحية بسبب توريط رجال الدين فى أعمال الحكومة الدنيوية. وقد وضح الاتجاه الذى يجب أن تسير فيه حركة الإصلاح فيما يختص بسلطة الكنيسة فى مجمع لاتران الكنسى Lateran Synod فى سنة ١٠٥٩ بمحاولة المجمع كفالة طريقة منظمة لقيام جماعة الكرادلة بانتخاب البابا. ولقد كان الإصلاح يعنى أنعلى الكنيسة أن تسعى لتصبح جماعة ذات استقلال ذاتى بحيث تكون سياستها الدينية والإدارية فى يد رجال الدين. وكان نجاح مثل هذا الإصلاح يحمل بين جوانبه احتمالات قيام النزاع بين البابا والإمبراطور.

كانت الرغبة فى استقلال الكنيسة هى فى الواقع الرد على الفساد الذى تغلغل وراح يزداد سوءًا كل يوم. فقبل حلول القرن التاسع بوقت طويل كان رجال الكنيسة من كبار الملاك. وكان شارل مارتل قد حوّل كثيرًا من الأراضى المملوكة للكنيسة إلى نظام إقطاعى لتمويل حروبه ضد العرب والمسلمين. فلما تطور النظام الإقطاعى واتسع، كان رجال الكنيسة قد انضووا تحت لواء النظام الذى صار لزامًا أن تسير بمقتضاه شئون الحكم. وكان بوصفه مالكًا للأرض ملتزمًا بخدمات إقطاعية كما كان لديه، بدوره، تابعوه الذين يدينون له بخدماتهم، ومع أنه كان يقوم بواجبات مركزه الإدارية موظفون مدينون عاديون إلا أن مصالحة

كانت مطابقة فى الغالب لمصالح الأشراف الإقطاعيين. أما كبار رجال الكنيسة فقد كانوا يهتمون كل الاهتمام بسبب ثروتهم ومراكزهم بكل المسائل السياسية الدنيوية، وكانوا أقوياء لا يستطيع أى ملك أن يسقط قوتهم ونفوذهم من حسابه. وحتى إذا صرفنا النظر عن مركزهم الإقطاعى فإن تربيتهم العالية نسبيًا جعلت منهم أكثر الطبقات لياقة يستطيع الملك أن يعين من بينها كبار الموظفين فى مملكته. وربما كان صحيحًا، كما جاء ذكره فى الفصل السابق، أن الكنيسة كانت - خلال القرون التى تلت سقوط روما - الينبوع الرئيسى للمثل العليا الخاصة بالسلطة العامة والتنظيم المدنى، وأن رجال الكنيسة كانوا على الأرجح خير من يقوم بتنفيذ أيةسياسة ملكية تحتاج إلى درجة من الإشراف الملكى. وعلى ذلك حدث فى القرن الحادى عشر أن انغمس رجال الكنيسة فى أمور السياسة الدنيوية لأسباب يرجع بعضها إلى طبيعة النظام الإقطاعى نفسه، وبعضها إلى عوامل سياسية لا دخل لهذا النظام فيها. واستطاع كبار القسس، خاصة، أن يجمعوا بين إدارة الكنيسةوإدارة الدولة، ولقد كان هذا حقيقيًا حتى أصبح من الواضح استحالة فصل السلطتين فصلاً أساسيًا يعتمد على تنحى الكنيسة عن الجانب السياسى من سلطتهم.

تحدثت كتب تاريخ العصور الوسطى كلها عن قصة النزاع العظيم، فلا حاجة بنا إلى أن نشير هنا إلا إلى بضع من الحركات الرئيسية. بدأ النزاع بتولى جريجورى السابع عرش البابوية سنة ١٠٧٣ وهو نزاع كان يدور فى المقام الأول حول دور الحكام الدنيويين فى تنصيب الأساقفة وباقى كبار رجال الدين. ولقد أصدر جريجورى قرارًا بتحريم هذا الحق عام ١٠٧٥. وفى السنة التالية حاول الإمبراطور هنرى الرابع أن يخلع جريجورى الذى رد بحرمان هنرى من رحمة الكنيسة وإعفاء تابعيه من يمين الإخلاص له. وفى سنة ١٠٨٠ حاول هنرى أن يقيم رجلاً آخر يحل محل جريجورى فرد عليه جريجورى بأن أيد رودولف أمير سوابيا فى مطالبته بعرش هنرى. وبعد موت البابا وهنرى كان أهم حادث هو محاولة للتوفيق بين هنرى الخامس وباسكال الثانى على أساس أن يتنازل رجال الدين عن وظائفهم السياسية وامتيازاتهم، الأمر الذى ثبتت استحالة تنفيذه.

وانتهى الدور الأول من النزاع باتفاقية ورمس Concordat of Worms سنة ١١٢٢، وكانت عبارة عن تسوية تنازل بمقتضاها الإمبراطور عن حقه الرسمى فى إلباس الخاتم وتسليم الصولجان، وهما رمز السلطة الروحية، إلى الأسقف عند توليته وظيفته، ولكنه احتفظ لنفسه بالحق فى أن يمنح براءة الوظيفة وامتيازاتها، وأن يكون له صوت فى اختيار الأساقفة. ومهما يكن من أمر فإن النزاع قد استمر بعد هذا التاريخ فى فترات بالطريقة نفسها حتى نهاية القرن الثانى عشر. وهنا يحسن الوقوف لاستعراض الآراء المتضاربة التى يبديها الطرفان المتنازعان.

جريجورى السابع والبابويون

من المهم أن نضع نصب أعيننا تقدير جريجورى لمنصبه فى الكنيسة عند تحليل الموقف الذى اتخذه لو أن تفكيره بشأن منصب البابوية كان يختلف عما اعتقده. فلقد كان من رأى جريجورى أن البابا هو صاحب السلطان الأعلى فى الكنيسة كلها. وهو وحده الذى له أن يعين ويخلع الأساقفة، ولمبعوثه أن يتقدم على الأساقفة وغيرهم من موظفى الكنيسة فى المناسبات، وهو وحده الذى يستطيع أن يدعو المجلس العام للكنيسة للانعقاد، وأن يجعل لقراراته قوة التنفيذ. ومن جهة أخرى لا يملك أحد سلطة إلغاء القرارات البابوية، ولا تملك أية سلطة أخرى أن تصدر حكمًا فى قضية إذا نظرت فى المحكمة البابوية. وتتلخص نظرية جريجورى فى أن يكون الحكم فى الكنيسة ملكيًا، ليس بمعنى الملكية الإقطاعية ولكن بمعنى أقرب ما يكون إلى النظام الإمبراطورى الرومانى، أى أن يكون البابا هو الحاكم بأمره بعون الله وقوة القانون السماوى. وتعد هذه النظرية البطرسية بشأن مركز البابا، ولو أنها لقيت قبولاً فى النهاية، بدعة لم تحز رضا الرأى العام فى القرن الحادى عشر، وقد أدت فى بعض الأحيان إلى قيام المشكلات بين جريجورى ومرؤوسيه من الأساقفة. ولما كانت الكنيسة قد احتفظت دائمًا بنظرية تركيز السلطة العامة وتوحيدها ضد تيار اللامركزية الإقطاعية، فإنها صارت أول قوة تحاول تطبيق هذا المبدأ على نفسها.

ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، إبداء رأى حاسم فى موضوع النزاع على السلطة. والسبب فى ذلك أن كلا الجانبين اعترف بقبوله نظرية السيفين أو السلطتين المعترف بها منذ القدم، أى إن كل جانب هو صاحب السلطان الأعلى فى مجال اختصاصه. غير أن كلاً منهما كان مضطرًا إلى الاستعانة بحجج تتضمن إهمال النظرية وعدم الأخذ بها. ويصدق هذا على المؤيدين للإمبراطور؛ إذ كانوا فى الحقيقة يتمنون استمرار الحالة التى جعلت للإمبراطورية الصوت المرجح، عمليًا وليس نظريًا، فى الشئون البابوية. وكانت دعواهم ضعيفة من الوجهة النظرية إلا أنها كانت قوية من حيث السوابق والتقاليد التى تؤيدها. وعندما دفعوا إلى انتهاج خطة دفاع لم يسعهم إلا أن يجعلوا من نظرية جلاسيوس حجر الأساس فى دعواهم لإثبات حقهم فى الاستقلال بالأمور الدنيوية. ومن الناحية الأخرى فلم يكن من المستطاع فى الواقع على ضوء القيم المسيحية المعمول بها إجابة دعوة الكنيسة. ولم يكن هناك إلا حالة واحدة تتمشى مع نظرية الكنيسة وهى أن تأخذ على عاتقها مهمة الزعامة والتوجيه، وهما أمران لم تحظ بهما الكنيسة من قبل، على اعتبار أنهما سيبعدانها كل البعد عن العقيدة القديمة التى تقول إن الكنيسة والدولة عضوان فى جسم واحد يسيران جنبًا إلى جنب تحت رعايةالله. وربما لم يفكر أى فريق فى أن يسلب اختصاص الآخر، ولذلك كان من الصعب تقدير قيمة دعاوى الطرفين؛ إذ لم يكن للآراء القانونية فى القرن الحادى عشر معان محددة تمامًا كما حدث بعد تطور القوانين الرومانية والكنائسية.

ولقد كان الموقف الذى اتخذه جريجورى ضد هنرى الرابع تطورًا طبيعيًا، وإن كان متطرفًا، لسلطة الكنيسة الشرعية فى مسائل الدين والأخلاق. وفيما يختص بجريمة بيع الوظائف الدينية مثلاً، اقترح جريجورى أن يحاكم الحاكم السياسى نفسه مع رجل الدين المتهم وذلك باعتبار الحاكم السياسى شريكًا فى الجريمة ومذنبًا مثل رجل الدين. وعندما حرّم على رجال السياسة التدخل فى تعيين رجال الدين ووجد أن الإمبراطور عنيد، لجأ إلى استعمال سلطته فى الحرمان من رحمة الكنيسة لكى ينفذ قراره. ولم يكن عقاب الحرمان من رحمة الكنيسة

جديدًا على الناس، غير أن جريجورى زاد عليه أن الملك المحروم من رحمة الكنيسة يطرد من حظيرة المسيحيين ويصبح رعاياه فى حل من خدمته والإخلاص له. ولكنه لم يحاول أن يدعى أن للكنيسة أن تحل من اليمين كما تهوى، بل قال إن ذلك يدخل فى اختصاصها كمحكمة ذات ضمير، لها أن تعلن بطلان اليمين الفاسدة قانونًا. وكان السبب الذى برر به جريجورى عمله هذا أن السلطة الروحية لها الحق وعليهاواجب القيام بالتنظيم الدينى الخلقى لكل فرد من أفراد المجتمع المسيحى. وكان جداله فى ذلك، مثل جدال القديس أمبروز، يذهب إلى أن الحاكم السياسى ذاته مسيحى قبل كل شىء، وأنه لذلك تابع كغيره للكنيسة فى كل الأمور الروحية والمعنوية. والواقع أن هذا الرأى يخلص إلى أن الذى يملك حق الحرمان من الكنيسة يملك حق العزل من الوظيفة، وذلك بالطبع لأسباب مناسبة، كما يملك أيضًا حق إعفاء الرعية من الإخلاص للملك. ويتضمن ذلك أن تختفى سلطة الحاكم السياسى، لا بمعنى أن الكنيسة ستأخذ على عاتقها مسئوليات الحكومة السياسية، ولكن لأن البابا سيصبح محكمة عليا يتوقف على حكمها قانونية سلطة الحاكم السياسى ومشروعيتها.

وليس من السهل الحكم على مدى تنبه جريجورى إلى عواقب السياسة التى اتبعها، وإلى الحجج التى أدلى بها دفاعًا عنها. وهناك اتجاه عام إلى افتراض أنه كان يتصور النزاع كله على أنه شىء يخص حق الكنيسة فى رعاية النظام الأخلاقى وليس فى الإشراف والسيطرة القانونية. وقد اعترف جريجورى - وليس هناك ما يبرر عدم تصديقه - أنه استهدف حماية استقلال الكنيسة داخل نطاق النظام المزدوج الذى رسمته نظرية جلاسيوس. وعلى ذلك ليس هناك من سبب يجعلنا نعتقد أنه قصد من حيث المبدأ إلى فرض سلطته على الحكام الزمنيين فى الأمور الزمنية[٥]. وليس من الإنصاف أن نفترض أن حجته فى هذا السبيل كان لها نفس المعنى القانونى الدقيق الذى كانت لابد أن تحمله لو أن رجلاً قانونيًا مثل إنوسنت الرابع Innocent IV هو الذى صاغها بعد مضى قرنين تقدمت خلالهما التعبيرات القانونية الدقيقة. ولكن من جهة أخرى لا يوجد أدنى شك فيما تضمنته مطالب جريجورى من عواقب.

والحقيقة أيضًا أن جريجورى كان شديد اللهجة إلى أقصى حد فى جدله، عنيفًا فى عرض قضيته، ومن الأدلة على ذلك تلك الفقرة المشهورة من خطابه الذى أرسله إلى هرمان أمير ميتز سنة ١٠٨١(٦). وهنا يتحدث عن طريقة الحكم السياسى كما لو كانت «نهبًا سافرًا على نطاق واسع»، وهذه الفقرة شبيهة بتلك التى كتبها جون سالسبرى وصف فيها الحاكم السياسى بأنه جلاد:

يقول جريجورى:

«من ذا الذى لا يعرف أن الملوك والحكام قد ورثوا سلطتهم من أولئك الذين غفلوا عن ذكر الله واتخذوا لأنفسهم - بسبب جشعهم الأعمى وادعاءاتهم التى لا تطاق - حق السيادة والسيطرة على نظرائهم، مستخدمين فى ذلك وسائل كثيرة، منها: الزهو، والعنف، وفساد الإيمان، والقتل، وكل أنواع الجرائم. يقودهم إلى ارتكاب ذلك كله أمير هذه الدنيا: الشيطان؟».

وقد قوبلت هذه الفقرة بالاستياء الشديد حينما كتبت، واستشهد بها مرات لا تحصى كمثل لعجرفة رجال الدين. وهذه الفقرة فى الواقع تعبير عنيف مبالغ فيه لعقيدة سائدة بين الناس وهى أن الحكومة نبتت من الخطيئة، ولكن يستنتج من فقرات أخرى من كتابات جريجورى أنه لم يخطر بباله قط أن يهاجم منصب الإمبراطور. فهو إنما كان يطالب بحق الإشراف على الإمبراطور مثل ما له من حق، بوصفه البابا، فى الإشراف على كل مسيحى آخر. ولكنه كان صريحًا فى قوله إن الإشراف يشمل أيضًا حق الكنيسة فى أن تكون لها الكلمة فى طريق إشراف الكنيسة على مسائل الروح والأخلاق. ويتضح رأيه فى الدور الذى يجب أن يقوم به رجال الكنيسة فى توجيه الأمور فى أوروبا من خطابه إلى المجلس المنعقد فى روما سنة ١٠٨٠.

«أرجو أن تعلموا أيها الآباء والأمراء المقدسون حتى يعلم الناس جميعًا أنه إذا كانت لكم القدرة فى أن تحلوا وتربطوا فى دار البقاء، فإن لكم القوة على الأرض كى تمنعوا أو تمنحوا إمبراطوريات وممالك ومقاطعات بل وجميع متاع الناس كل بحسب استحقاقه... دعوا الملوك والأمراء يعرفون مقدار عظمتكم ومبلغ ما

تملكون من قوة، ودعوا هؤلاء الرجال الضعفاء يخشون الخروج على أوامر كنيستكم»(٧).

ويديهى أن جريجورى يفترض فى كلامه هذا سمو السلطة الروحية على السلطة الزمنية. وإذا كان بطرس قد منح القوة لأن يحل ويربط فى دار البقاء، أفلا تكون له سلطة أكبر يحل بها ويربط فى الأرض؟ ولكن هذه النقطة لم تكن موضوع النزاع إذ لم ينكرها أحد بوجه عام. فإن الأهمية العظمى التى كانت للمسائل الروحية لم تكن فى حد ذاتها لتثبت أن الحكام الزمنيين يستمدون سلطتهم من الكنيسة. فلم يفكر جلاسيوس قط، كما لم يفكر جريجورى، فى مثل هذا الاستنتاج. ومع ذلك لم يكن من الصعب تحوير النظرية إلى المعنى الحالى، وإهمال نظرية السيفين. وقد نحا الكتاب من رجال الكنيسة هذا النحو خلال القرن الثانى عشر، وصارت هذه النظرية المحورة أكثر إحكامًا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وربما كان هذا أثرًا من آثار النزاع نفسه فى توضيح المسائل المختلف عليها، وعلامة على تحديد العلاقات الدستورية والفقهية. وربما كان لاستقرار النظام الإقطاعى بعض الأثر أيضًا فى حدوث ذلك، ذلك بالإضافة إلى ميل البابا لأن يجعل لنفسه سيادة إقطاعية على جنوب إيطاليا وعلى أجزاء أخرى من أوروبا(٨). وبعد ظهور نظريات أرسطو وقبولها أصبح سمو السلطة الروحية فى حد ذاته يتخذ حجة لإثبات اعتماد السلطة الأدنى عليها، مذ كانت نظريات أرسطو ترى أن القانون الطبيعى العام يقضى على الأدنى أن يعيش لصالح الأعلى ويخضع لأحكامه.

ويظهر أن أول من عدد النظرية التى تقول بأن السلطة الزمنية مشتقة من السلطة الروحية وتمسك بها هو هونوريوس Honorius of Augsburg فى كتابه المجد الأعلى Summa Gloria(٩)، الذى كتبه حوالى سنة ١١٢٣. وقد أخذ حجته الرئيسية فى هذا الموضوع من تفسير للتاريخ اليهودى يذكر أنه لم يكن لهم ملك إلى أن توج شاؤول؛ إذ كان الأخبار يحكمون اليهود منذ زمن موسى. وعلى مثال ذلك يقول هونوريوس إن المسيح أقام السلطة الكهنوتية فى الكنيسة وظل المسيحيون بغير ملك إلى أن اهتدى قسطنطين واعتنق النصرانية. وبذا تكون

الكنيسة هى التى أدخلت نظام الملكية ليحميها من أعدائها. ومما ساعد على رواج هذه النظرية تفسير (أو بالأحرى سوء تفسير) للمستند المسمى باسم «منحة قسطنطين» على أنه تسليم السلطة السياسية كلها إلى البابا(١٠). ويقول هونوريوسس إن الأباطرة من بعد قسطنطين تولوا سلطتهم بإذن من البابا، وتمشيًا مع هذا المنطق استمسك هونوريوس بوجوب اختيار الأباطرة بوساطة البابا وبموافقة الأمراء.

ومع أن هونوريوس كان يعتنق مبدأ راديكاليًا إلا أنه كان يميل لأن يكون محافظًا عند التطبيق، فقد ختم كلامه بأنه فيما يختص بالشئون الدنيوية البحتة يجب أن يطاع الملوك وأن يحترموا حتى من جانب رجال الدين. وحتى المفكرون الذين كانوا يعملون لهدم نظرية السيفين هدمًا منطقيًا لم يرغبوا فى إلغائها كلية. وقد أظهر هونوريوس ضعفًا فى تحليله القانونى للمسألة. فإن اتخاذه من «منحة قسطنطين» حجة لكلامه كان منطويًا على أشد الأخطار، فلو فرض أن البابا فوّض السلطة إلى أحد غيره، لكان من الجائز أن يسترد الإمبراطور ما كان قد منحه أو تنازل عنه. ويلوح أن هونوريوس ظن أن قسطنطين لم يفعل شيئًا سوى الاعتراف بحق أصيل للكنيسة منحه لها بحسب الشريعة المسيحية. أما چون سالسبرى فقد اتخذ موقفًا أقوى فى كتابه Policraticus الذى كتبه بعد ذلك بثلاثين عامًا تقريبًا. وقد اتخذ من التفوق الأصيل للسلطة الروحية حجة يثبت بها أن كلا السيفين ملك للكنيسة، وأن الكنيسة هى التى تمنح السلطة للملك.

«فإن كل وظيفة توجد فى ظل القوانين المقدسة وتختص بتنفيذ هذه القوانين إنما هى فى الحقيقة وظيفة دينية، أما تلك التى تشتغل بتوقيع العقاب عن الجرائم فهى وظيفة حقيرة، تبدو ممثلة فى شخص الجلاد»(١١).

ومنذ ذلك الوقت يدافع جون عن سلطة الكنيسة فى خلع الملك مستشهدًا بما جاء فى وثيقة القانون الرومانى Digest من أن «من استطاع شرعًا أن يمنح استطاع شرعًا أن يمنع»؛ فالحاكم السياسى له حق المنفعة ius utendi وليس

الملكيةالمطلقة تماماً. والحقيقة أن چون لم يعتقد بالطبع أن هذه النظرية تحط من قدر السلطة السياسية فى استعمالها الصحيح، أو أنها تنتقص من قداسة الوظيفة السياسية.

هنرى الرابع والأحزاب الإمبراطورية

كان موقف الأحزاب الموالية للإمبراطورية من النزاع على السلطة أقرب، على العموم، إلى الدفاع من موقف البابويين. وكان جدالهم فى جوهره يدور حول إبقاء الحالة الراهنة التى كان اختيار الأساقفة فيها كما كانت الانتخابات البابوية خاضعاً لنفوذ الإمبراطور إلى حد كبير. وكان فى استطاعتهم أن يحتجوا ضد المطالبين باستقلال رجال الدين بالاستناد إلى النظرية التى كانت شائعةوقتئذ وهى أن لكل من الكنيسة والسلطة الزمنية منطقتى نفوذ مستقلتين. لهذا كان حجر الزاوية فى موقف الموالين للإمبراطور هو أن القوة لله جميعاً أنعم بها على الإمبراطور كما أنعم بها على البابا تماماً. وكانت هذه هى النغمة التى أخذ هنرى نفسه يضرب عليها فى الخطاب الذى أرسله إلى جريجورى فى شهر مارس سنة ١٠٧٦[١٢]. ولما كانت سلطته مستمدة من الله مباشرة وليس عن طريق الكنيسة فهو مسئول عنها أمام الله وحده. وعلى ذلك فهو خاضع لحكم الله وحده، وما كان لأحد أن يخلعه إلا إذا أصبح ملحداً.

«إنك قد باركتنى أيضاً أنا الذى نصبت ملكاً فى احتفال دينى مع أنى لست خير مسيحى، وأنا الذى علمتنى تقاليد الآباء القديسين أن أخضع لحكم الله وحده، وألا أخلع بسبب أية جريمة إلا إذا ضللت عن الإيمان والعياذ بالله»[١٣].

وكانت تقاليد الآباء القديسيين إليها هنرى فى جوهرها هى البيانات القوية التى كان جريجورى الأكبر يرددها عن واجب الخضوع والاستسلام والطاعة السلبية. وهكذا لم تمت قط تلك النظرية التى تقول بمناعة سلطة الملك المطلقة. وقد علق هينكمار فى القرن التاسع على هذه النظرية التى قال بها بعض الباحثين الذين نادوا بأن الملوك لا يخضعون لغير شريعة الله وحكمه»[١٤] فقال:

«إنها آراء تمثل روح الشيطان». وابتداء من القرن الحادى عشر أخذت هذه النظرية مكانها بين نظريات الدفاع عن موقف الموالين للإمبراطور. واتفقت هذه النظرية تمامًا مع نظرية جلاسيوس بأن من المستحيل على السيفين أن يجتمعا فى يد واحدة. فما منحه الله ليس لأحد سواه أن يأخذه. وكانت هذه الحجة قوية بدون شك لأنها قلبت المسألة ضد حزب الإصلاح البابوى. فجريمة جريجورى، كما صورها هنرى، هو أنه كان يحاول أن يقبض على زمام السلطتين فكان بذلك متآمرًا ضد النظام الذى قررته العناية الإلهية للمجتمع الإنسانى. ويكفى خلط الروحيات بالزمنيات لإحباط الغرض الحقيقى الذى أراد جريجورى اتخاذه دفاعًا أدبيًا عن عمله. فهو بادعائه أنه يعمل على استقلال الكنيسة إنما كان يدفع بالكنيسة إلى الوقوع فى شبكة من المشاكل الدنيوية. ولا شك أن هذه الحجة لقيت قبولاً لدى أتباع جريجورى الأكثر اعتدالاً. وفضلاً عن ذلك فإن موقف هنرى أتاح الفرصة لظهور آراء دينية سديدة للرد على مطامع رجال الدين الجانحة، أو بمعنى آخر كلما دعت الحاجة إلى إثبات قدسية واحترام السلطة الزمنية ذاتها. وعلى ذلك تستطيع السلطة السياسية أن تدعى أنها داخل نطاق اختصاصها تمثل ما كان الملك جيمس يسميه «بالملكية الحرة». وكانت هذه الحقيقة سببًا فى اتخاذ الحق الإلهى للملك حجة مثالية فى جميع الظروف السياسية التى تنذر بتدخل رجال الدين.

ولم يدع هذا الدفاع اللاهوتى عن مركز الإمبراطور مرات لا تحصى فرصة كبيرة لأى تطور منطقى. ومهما يكن من أمر فإن هذا لا ينطبق على الحجج الفقهية، فقد أصبح هؤلاء المشرعون فى النهاية أقدر المدافعين عن السلطة الزمنية وأقواهم أثرًا. غير أنه فى بداية الأمر لم تكن هذه الطريقة من طرق الجدل قد تطورت بمثل ماصارت إليه فى كل نزاع شب فيما بعد، مثل ذلك ما حدث بين بونيفاس الثامن وفيليب الجميل Philip the Fair ملك فرنسا. ومع ذلك كانت هناك بدايات تثير الاهتمام أقدمها «دفاع عن الملك هنرى»[١٥] (سنة ١٠٨٤) كتبه بيتر كراسوس Peter Crassus الذى يقال إنه كان مدرسًا للقانون الرومانى فى رافينا. وقد اعترف بيتر بأنه يناقش الخلاف بين هنرى وجريجورى على

أسس قانونية. وبيت القصيد فى دفاعه أنه يصر على صحة قانون وراثة العرش. ويقول إن البابا أو رعايا هنرى المتمردين لا يزيد حقهم فى التدخل فى سيطرته على بلاده التى ورثها عن أبيه وجده، عن الحق الذى لهم فى الاستيلاء على المتاع الخاص بأى إنسان. واستند بيتر فى إيراده هذه النظرية إلى القانون الرومانى والقانون السماوى وقانون الشعوب Ius Centium، ولم تكن لحجته هذه أية علاقة بالنظرية الدستورية الخاصة بسلطة الإمبراطور فى القانون الرومانى وهى النظرية التى بينها المشرعون سواء قديمًا أو فى العصور الوسطى، كما أنها لا تنطبق قط على حالة الملك المنتخب. وفى الواقع أن نظرية بيتر كراسوس أبرزت العلاقة المميزة بين الحق الإلهى الممنوح للملك وحق الوراثة المنيع الذى لا يمكن مساسه. وعلى العموم فإن أهمية هذه النظرية لمقوماتها الذاتية أقل من أهميتها كدليل على وجود ميل إلى دعم السلطة الزمنية بنظريات قانونية.

وهناك ضرب آخر من الحجج المناهضة للبابوية وهى أكثر أهمية من المثل السالف. وقد تردد ذكرها فى «رسائل يورك»[١٦] التى نشرت حوالى سنة ١١٠٠ حينما اشتد الجدل حول سلطة تنصيب الأساقفة بين أنسلم Anselm وهنرى الأول ملك إنجلترا. ومن الصعب تقدير قيمة رأى المؤلف بشأن الفصل فى النزاع القائم. فقد أكد بدون تحفظ أن سلطة الملك من نوع أعلى من سلطة الأسقف، وأنه يجب على الملك أن يسيطر على الأساقفة، وله أن يدعو مجلس الكنيسة للانعقاد برياسته. غير أنه فى الوقت نفسه أنكر على الملك حقه فى تقليد الأساقفة سلطاتهم الروحية. وأكثر من ذلك أهمية ومتعة هجوم المؤلف على السلطة العليا التى طالب جريجورى بممارستها فى شئون الكنيسة، إذ أن التحليل الدقيق لطبيعة السلطة الروحية ونصيب البابا منها كان جزءًا مهمًا من الجدال فيما بعد، وفى رسالة ظهرت قبل ذلك، وكتبت دفاعًا عن رئيس أساقفة روان المخلوع أنكر المؤلف على البابا صراحة أن يكون له الحق فى تأديب الأساقفة، وحجته فى ذلك أن الأساقفة متساوون فى الشئون الروحية، وأنهم جميعًا يستمدون سلطتهم من الله، وأن ليس لأحد أن يعاقبهم سوى الله. أما السلطة الفعلية التى يمارسها أسقف روما (البابا) فقد أسماها المؤلف اغتصابًا وفسرها

بأنها حادث تاريخى عرضى نشأ نتيجة أن روما كانت عاصمة الإمبراطورية(١٧). وأكد فى رسالة أخرى(١٨) أن الطاعة ليست واجبة لروما وإنما للكنيسة، «فالمصطفون وأبناء الله فحسب هم الذين يطلق عليهم بحق اسم كنيسة الله». ويظهر أن رسائل يورك تحتوى على بذور المناقشة التى تعهدها ونماها بعد قرنين من الزمان مارسيليو المنتمى إلى بادوا، فى كتابه «المدافع عن السلام» Defensor Pacis حيث ذكر أنها ركن هام فى الميل إلى عدم اعتبار السلطة الروحية سلطة بل اعتبارها سبيلاً للوعظ والتعليم. فكلما أمكن إعطاء السلطة الروحية معنى الانفراد بشئون العالم الآخر زاد وجوب عدم إعاقتها للسلطة الزمنية فى ميادين القانون والسياسة مهما عظمت قيمتها الأخلاقية. ويبدو أن الحجة التى أتت بها رسائل يورك كانت أول خطوة غير ثابتة فى هذا السبيل.

ولقد اتجه النزاع، حتى فى القرن الحادى عشر، إلى تشجيع تحليل أسس السلطة الزمنية أيضًا. وكانت المشكلة الكبرى تنحصر ببساطة فى محاولة جريجورى خلع الإمبراطور. ولما كان هذا قد أحيا ادعاء المدافعين عن مركز الإمبراطور بأن حقوق الملك لا تمس، فقد أوجد كذلك من ناحية أخرى معارضة رجال البابا بقولهم إن سلطة الملك مشروطة بشروط، وعلى ذلك فالتزامات رعاياه نحوه ليست مطلقة. ولم يكن الدليل على أنها مشروطة موجودًا فى صميم نظام الحكم الإقطاعى فحسب، بل فى التقاليد القديمة المتوارثة عن تعاليم آباء الكنيسة وبخاصة المبدأ الذى يقول بأن القانون والحكومة يجب أن يسهمًا دائمًا فى نشر العدالة. وعلى ذلك فهناك فرق أساسى بين الملك الحق وبين الطاغية، وهذا يوحى بوجود ظروف تسوغ مقاومة الملك المستبد. وقد عبر مانيجولد Manegold of Lautenbach(١٩) عن هذا الموقف فى القرن الحادى عشر تعبيرًا واضحًا. وفى القرن الثانى عشر عبر عنه چون يالسبرى الذى شرح فى الجزء الثامن من كتابه Policraticus تلك النظرية الثورية التى تنادى بقتل المستبد. وفى كلتا الحالتين لا يوجد ما يدل على محاولة الحط من قدر السلطة السياسية، بل ربما كان العكس صحيحًا، لأنه كلما علا مركز الملك الحق تجسمت سيئات الاستبداد. غير أن عزة الملك تتمثل فى المنصب وليس فى الشخص، وعلى ذلك

لا يمكن أن يكون حق الشـخص فى هـذا المنصب منيـعًا لا يمس. وقـد لجـأ مـانيجولد إلى هذا الرأى ليسوغ خلع الملك إذا ما هدم الأشياء التى وجد العرش ليحميها. وانتهى البحث بمانيجولد إلى اعتناق النظرية التى تقول بوجود ميثاق (عقد) بين الملك ورعاياه.

«لا يستطيع أى إنسان أن يجعل من نفسه ملكًا أو إمبراطورًا، بل الأمة هى التى تضع رجلاً على رأسها لكى يحكم بالعدل ويعطى كل ذى حق حقه، يساعد الأخيار، ويأخذ على أيدى الأشرار، وبالاختصار يجرى العدل على الجميع. فإذا خرق هذا الميثاق الذى انتخب بمقتضاه ملكًا، وبذلك يفسد الأشياء التى يجب عليه مراعاتها وتنظيمها، فإن العقل يقرر أن الناس فى حل من طاعته خصوصًا إذا كان قد حنث فى اليمين أو الميثاق الذى يربطه برعاياه»[٢٠].

فإخلاص الناس للحاكم إنما هو تعهد منهم بمساعدته فى أعماله القانونية، يبطل من تلقاء نفسه إذا تحول الملك إلى حاكم مستبد. أما سلطة البابا فى خلع الملك فإن مانيجولد يرى أنها أشبه ما تكون بحق محكمة الضمير فى الحكم على حقيقة أمر واقع تم فعلاً، وقد دافع الناس عن عمل جريجورى على أساس أنه «قد أعلن على الملأ بطلان ما هو باطل بطبيعته». فلا تتعارض بأى حال النظرية التى تقول بإن علاقة الملك بشعبه هى علاقة تعاقدية قائمة على ميثاق بينهما مع النظرية التى تقول بأن المنصب الملكى نفسه من أصل إلهى.

ولا تعد نظرية مانيجولد عن الميثاق بين الملك وشعبه دفاعًا حارًا عن حق البابا فى خلع الملك. والحقيقة أنه يمكن تفسير اعتماد سلطة الملك على الشعب بأنها تتضمن الاستقلال عن الكنيسة. ولهذا التفسير ميزة عظيمة هى تمشيه مع النظرية الدستورية فى القانون الرومانى، وتمشيه أيضًا مع إصرار الموالين للإمبراطور على التمسك بالتمييز بين السيفين. ولقد أدى تطور هذه النظرية إلى القيام بتحليل دقيق للسوابق التاريخية فى هذا الشأن مثل خلع أسرة الميروفنجيين وتتويج بيين، وقد قيل إن فيها تأييدًا لسلطة البابا فى خلع الملوك[٢١]. والنتيجة التى وصلوا إليها هى أن خلع الملك واختيار ملك جديد كانا ينفذان «بالتصويت العادى من جانب الأمراء» وبالحصول فقط على موافقة

البابا. وبذلك كانا هذا الموقف سليمًا من الوجهة التاريخية وكشف نقط الضعف في دفاع جريجوري. وفضلاً عن ذلك فإن أهمية هذا الموقف ترجع إلى أنه جند أحداث التاريخ الزمني للدفاع عن استقلال الإمبراطور وبين أن قرارات الأمراء الزمنيين كانت قوة دستورية كافية لخلع ملك أو تنصيبه.

ولقد كشف النزاع الذي قام خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر عن عدم الاستقرار والغموض اللذين اصطبغت بهما العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية نتيجة للأخذ بنظرية جلاسيوس؛ فقد تمسك كل من الطرفين بأوجه مختلفة من نفس النظرية وخرج منها بحجج تساوي في قوتها حجج الطرف الآخر. فتمسك البابويون بجلال قدر السلطة الروحية، وتمسك الموالون للإمبراطور باستقلال كل سلطة عن الأخرى. وظل هذان الوضعان جزءًا جوهرًا من النزاع في المناقشات التي ثارت بشأن هذا الموضوع واستمرت إلى القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وقد رسم النزاع السابق منذ البداية نوع الخطط التي سوف يلجأ إليها المتنازعون عندما تتطور هذه المناقشات. واحتاج الأمر فقط إلى تغلب آراء دستورية وتشريعية محددة وواضحة حتى تنقلب مطالبة الكنيسة بالاعتراف بجلال قدرها إلى مطالبة بالسيادة التامة مدعمة بالأسانيد القانونية. وما إن بدا هذا الموقف حتى لقي معارضة تستهدف قصر الواجبات الروحية على الوعظ والإرشاد الهادي بغير عنف أو إلزام. وارتفع من جانب السلطة الزمنية رأيان، رأي يؤكد مسئولية الحكام السياسيين أمام الله مباشرة بغير واسطة من البشر، وآخر يؤكد حق المجتمع الدنيوي في أن يهيء لنفسه حكومة يختارها بقضاء الله وتحت رعايته.

هوامش الفصل (الثانى عشر)

(١) "Merovingian"الميروفنجى نسبة إلى الأسرة الفرنجية فى الغال التى أسسها «كلوويس lovis» (المترجم).

(٢) Quoted by Carlyle, op. cit., I, p. 277, n. 3.

(٣) They consist of over a hundred spurious letters attributed mostly to the popes of the first three centuries and of numerous spurious reports of councils, inserted into an older body of authenier, "material. They originated in Frankish territoty about the year 850. See P. Fournier, "Etudes sur les fausses decretales," Revue d'histoire ecclesiastique de Louvain, Vol VII. (1906), pp. 33, 301, 543, 761; Vol. VIII (1907), p. 19.

(٤) The standard account is given by E. Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit, 2 vols., Halle, 1892-94.

(٥) Carlyle, op. Vol. IV (1922), pp. 389 ff.

(٦) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. III (1915(, p. 94. cf. also Vol. Iv. Part III, ch. I. Gregory's writings are in Bibliotheca rerum Germanicarum, ed. P. Jaffe, Vol. II, Monumenta Gregoriana; see p. 457.

(٧) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. IV, pp. 201, n. I; Jaffe op. cit., p. 404.

(٨) See Carlyle, op. cit., Vol. IV, Part iii, ch. 4.

(٩) M.G.H., Libelli de lite, Vol. III, pp. 3ff. See Carlyle, op. cit., Vol. IV. pp. 286ff.

(١٠) The Donation was forged in the papal chancellery some time in the third quqrter of the eighth century, and its purpose was apparently to support the papal cgaims in Italy at that time Honorius's interpretation of it as applying to the whole imperial power was novel and must have been either a misunderstanding of its intent or a deliberate extension of its meaning, as this had previously been understood. See Cambridge Mediaeval History, Vol.II, p. 586; Carlyle, op. cit., Vol. p. 289.

(١١) Policraticus, 4, 3; Dickinson's trans., p. 9.

(١٢) M.G.H., Constitutiones, Vol. I, No. 62.

(١٣) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. IV, p. 186, n. I.

(١٤) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 278, n. 2; see also Vol. III, Part II, ch. 4.

(١٥) M.G.H., Libelli de lute, Vol. I, pp. 432ff. See Carlyle op. cit., Vol. IV, pp. 222ff.

(١٦) M.G.H., Libelli de lite, Vol. III, pp. 642ff., especially Tract IV. See Carlyle, op. cit., Vol. IV, pp. 273ff.

(١٧) Tract III.

(١٨) Tract VI.

(١٩) Ad Gebehardum (written between 1085), M.G.H., Libelli de lite, Vol I, pp. 300ff.; see Carlyle, op. cit., Vol. III, pp. 16off.

(٢٠) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. p. 164, n. I.

See especially the tract De unitate ecclesiae conservanda written by an unknown author (٢١) between 1090 and 1093. The tract was an answer to Gregory's second letter to Hermann of Metz, mentioned above. M.G.H., Libelli de lite, Vol. II, p. 173ff. See Carlyle, op. cit., Vol. IV, pp. 242ff.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Saint Gregoire VII: essai sur sa conception du pouvoir pontifical. By H.X. Arilliere. Paris, 1934.

The Origins of Modern Germany. By G. Barraclough. 2d. rev. Oxford, 1947. Ch. 5.

"Gregory VII and the First Contest between Empire and Papcy." By Z.N. Brooke In the Combridge Mediaeval History, Vol. V. (1926), ch. 2.

A History of Mediaeval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. IV (1922), "The Theories of the Relation of the Papacy and the Empire from the Tenth Century to the Twelfth."

Church and State through the Centurues:A Collection of Historic Documents with Commentaries. Trans. and ed. by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall. London, 1954. Ch.2.

"Respublica Christian". By John Neville Figgis. In Transactions of the Royal Historical Society, 3d Series, Vol. V (1911), p. 63. (Reprinted in Churches in the Modern Dtate. London, 1913. Appendix I).

Political Theories of the Middle Age. By Otto Gierke, Eng. trans. by F.W. Maitland. Cambridge, 1900. (From Das deutsche Genos-senschftsrecht, Vol. III).

"Political Thought." By E.F. Jacob. In The Legacy of the Middle Ages. Ed. by C.G. Cruml and E.F. Jacob. Oxford, 1926.

"The Investiture Contest and the German Constitution". By Paul Joachimsen. In Mediaeval Germany, 911-1250 : Essays by German Historians. Eng. trans. By Geoffrey Barraclough. 2 vols. Oxford, 1938. Vol. II, ch. 4.

Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. By Carl Mirbt. Lepzig, 1994.

Christianity and the State in the Light of History. By T.M. Patker. London, 1955. Ch. 6.

Church, State, and Chrisian Society at the Time of the InvestitureContest. By Gerd Tellenbach. Eng. trans, By R.F. Bennett. Oxford, 1940.

The Growth of Papal Government in the Middle Ages : A Study in the Ideological Relation of Lay Power. By Walter Ullmann. London, 1955. Chs. 8, 9.

Roman Law in Mediaeval Europe. By Paul Vinogradoff, Ed. by F. de Zulueta. Oxford, 1929.

"The Reform of the Church". By J.P. Whitney. In the Cambridge Mediaeval History, Vol V. (1926), ch. I.

The Norman Anonymous of 1100 A.D. By George H. Williams. Cambridge, Mass., 1951.

الفصل الثالث عشر
الناس كافة

هجر الناس تلك الرسائل الجدلية التى تكلمنا عنها فى الفصل السابق وقلّ اهتمامهم بها كأعمال علمية، فى خضم النهضة الفكرية الخارقة التى بدأت فى السنوات الأخيرة من القرن الثانى عشر، والتى جعلت القرن الثالث عشر من ألمع الأزمنة فى تاريخ أوروبا. ويعود الفضل الأكبر فى النشاط العلمى الجديد، من ناحية اعتماده على المعاهد العلمية، إلى الجامعات الجديدة وبخاصة جامعتى أكسفورد وباريس، كما يعود أيضًا إلى نشاط جماعات الرهبان من الدوينكان والفرنسيسكان. فأصبحت الجامعات مراكز لحياة فكرية نشيطة، وجذبت إليها جموعًا عظيمة من الطلبة كما استقدمت للتدريس بها النشطين من النابهين فى ذلك العصر ممن كرسوا أوقاتهم لدراسة العلوم وبخاصة علوم الفلسفة واللاهوت بطريقة منهجية منظمة. ولا ننسى أن نذكر إلى جانب الجامعات فضل مدارس القانون العظيمة التى أحيت فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الدراسة الدقيقة للقانون الرومانى. ولقد لعبت جماعات الرهبان منذ البداية تقريبًا دورًا هامًا فى إنماء الجامعات وتطويرها بوضع برامج دراسية لتدريب أعضائها وتزويدها بجانب كبير من العلماء. وانضم فى القرن الثالث عشر إلى عضويتها عدد كبير من كبار الباحثين المبتكرين نذكر منهم ألبرت الأكبر Albert the Great وتوماس الأكوينى Thomas Aquinas من جماعة الرهبان الدومنيكان، ودنز سكوتس Duns Scotus وروجر بيكون Roger Bacon من الرهبان الفرنسيسكان.

وكانت الجامعات وجماعات الرهبان هى العوامل التى انتشرت بها تلك الثقافة الجديدة التى استمدت جوهرها فى المقام الأول من الأعمال العلمية القديمة وبخاصة مؤلفات أرسطو، ومن كثير من الحواشى والتعليقات سطرها عليها علماء العرب وعلماء اليهود. ففى أوائل العصور الوسطى لم يكن الناس يعرفون عن أرسطو سوى مؤلفاته فى علم المنطق. أما فى أوائل القرن الثالث عشر فقد بدأ الناس يعرفون مؤلفاته العلمية، أولاً فى أجزاء لاتينية مترجمة عن اللغة العربية، وأخيرًا عن ترجمات كاملة نقلت مباشرة من الأصل اليونانى. وإلى جانب إيطاليا، كانت إسبانيا المصدر الرئيسى لهذه الكتب، فقد تبنى أسقف «طليطلة» Tolepo خططًا جماعية للترجمة على نطاق واسع؛ إذ أتاح الاتصال بالعرب فى إسبانيا وشمال إفريقيا الحصول على النسخ العربية لهذه المؤلفات. وكان نقل كتاب السياسة Politics عن النص اليونانى بوساطة وليم ميربيك William of Moerbeke فى حوالى سنة ١٢٦٠ حدثًا عظيمًا فى تاريخ الفكر السياسى، فكانت هذه الترجمة جزءًا هامًا من النشاط العام الذى قام تحت رعاية توماس لضمان نقل فلسفة أرسطو نقلاً دقيقًا يعول عليه.ولسنا مبالغين إذا ذكرنا ما كان لإحياء فلسفة أرسطو من الأثر البعيد فى تطور النهضة الفكرية فى غرب أوروبا. فلم يصبح فى متناول الناس معين عظيم من المعلومات ما كان أحد ليتصوره فى أوائل العصور الوسطى فحسب، بل إن ذلك المعين نظم وقسم إلى عدة علوم مثل: علم الطبيعة، وعلم الحيوان، وعلم النفس، وعلم الأخلاق، وعلم السياسة. ثم نسقت هذه العلوم كأجزاء من فهم منهجى منظم للطبيعة، سميت قواعده الأولية بالفلسفة الميتافيزيقية Metaghysics. وأهم من ذلك كله أن أرسطو أمد القرون الوسطى بصورة جديدة عن الحياة الفكرية فى اليونان القديمة، وكذا الإيمان بأن العقل هو المفتاح الذى يجب أن يفتح الطريق إلى معرفة العالم الطبيعى. ومنذ القرن الثالث عشر حتى الآن لم تنطفىء جذوة البحث كلية. ففى البداية دفع هذا المحرك الناس إلى القيام بمجهود فكرى واسع للإلمام بأرسطو، وللتوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية، ولإنشاء منهج شامل من العلم يضم علوم الطبيعة واللاهوت.

ومع أنه من المستحيل علينا أن نبالغ فى تقدير الأهمية التى كانت لإحياء فلسفة أرسطو فى نهاية المطاف، فإن أثرها المباشر فى الفلسفة السياسية لم يبلغ هذه الأهمية. فأدت دراسة كتاب «السياسة» مباشرة إلى تحسن فى طريقة عرض الموضوع، كوضع قائمة نموذجية للموضوعات الواجب بحثها، وصياغة مجموعة من النظريات والاصطلاحات الفنية، ووضع خطة لتنظيم المادة. وحتى أوائل القرن السادس عشر كان من النادر تقريبًا كتابة أية رسالة فى المسائل السياسية لا تعتمد على كتاب «السياسة». ولكن من الواضح أن الاقتباس من مؤلفات أرسطو لا يعنى تغييرًا فى الآراء السياسية فى السياسة أو فى طبيعة المشاكل الحسية التى كان الفلاسفة السياسية يفكرون فيها. وعلى أية حال لم يكن من السهل تطبيق النظريات التى وضعها أرسطو بشأن دولة المدينة تطبيقًا حرفيًا على مجتمع القرون الوسطى، بل كانت تحتاج إلى كثير من التعديل لكى تفى بأغراض هذا المجتمع. وعلاوة على ذلك لم يكن لتوماس على الأقل أى ميل فى أن ينحرف عن التقاليد السياسية والاجتماعية التى ورثها أهل القرن الثالث عشر عن آباء الكنيسة. أما فيما يختص بهذا الميراث، كما هى الحال بالنسبة للعقيدة المسيحية، فإن توماس كان يقدر فى فلسفة أرسطو أنها سند فلسفى للعقائد الثابتة أكثر منها طريقًا للتجديد والابتكار. وفى خلال القرن الثالث عشر كانت عناية العلم الجديد بعلوم اللاهوت والفلسفة العقلية أكثر من عنايته بالنظريات السياسية. أما القرن الرابع عشر فقد صارت كتابة الرسائل السياسية أكثر من ذى قبل.

جون سالسبرى John of Salisbury

وإذا تأملنا كتاب Policraticus(١) الذى وضعه جون سالسبرى عام ١١٥٩، وجدنا فيه تأييدًا قويًا للاستنتاج القائل بأن إحياء فلسفة أرسطو لم يؤثر تأثيرًا عاجلاً فى الخطوط الرئيسية للفلسفة السياسية. ولقد اكتسب هذا الكتاب أهمية كبرى لأنه كان أول محاولة فى القرون الوسطى لدراسة الفلسفة السياسية دراسة شاملة منظمة، ولأنه كان أيضًا الكتاب الوحيد الذى ألف فى هذا الموضوع

قبل إحياء فلسفة أرسطو. فهو موجز يضم الآراء القديمة التى ورثها القرن الثانى عشر من شيشرون وسنيكا بوساطة آباء الكنيسة والمشرعين الرومان. وقد حاول الكتاب من عدة وجوه أن يعرض فى ترتيب عادل ما يعتقده كل إنسان أو ما كانت عليه عقيدة القوم فى القرن الثانى عشر. ولقد دهش الذين درسوا هذا الكتاب بعناية أنه لا يوجد فيه سوى القليل مما يصح نسبته إلى النظام الإقطاعى للمجتمع، وهو النظام الذى كان سائدًا حينما ألف چون كتابه. وكان المثل الأعلى عند چون هو إنشاء كومنولث أو جمهورية على غرار ذلك المجتمع الذى وصفه شيشرون بأنه عبارة عن مجتمع «تربطه وحدة القانون والحقوق». وبالرغم من نفوذ الإقطاع اللامركزى، فإن الفكرة الأساسية فى نظرية چون السياسية هى وجود أمة تحكمها سلطة عامة تعمل للصالح العام ولها سند أدبى مستمد من أنها شرعية.

والقانون، عند چون، هو رباط دائم يسرى فى جميع العلاقات الإنسانية بما فيها علاقة الحاكم بالمحكومين. وعلى ذلك فهو ملزم للملك والرعية على السواء. وقد بلغ من تمسك چون بهذه النظرية أنه علق أهمية كبيرة على الفرق بين الملك الصالح والملك المستبد. وكان لكتابته، من بين كتابات العصور الوسطى السياسية، القدح المعلى فى تسطير أول دفاع صريح عن مبدأ قتل الحاكم الميتبد. «إن من يغتصب السيف خليق أن يموت به».

«وهناك فرق رئيسى واحد بين الطاغية والأمير الصالح هو أن الأخير يطيع القانون ويحكم بين الناس بما يمليه عليه، ويعتبر نفسه خادمًا لهم. وهو بفضل القانون وحده يجد التأييد فى مطالبته بتولى أعظم وظيفة رئيسية فى إدارة شئون الكومنولث[٢].

وهناك قواعد معينة من القانون نحتاج إليها دائمًا، لها قوة القانون نفسه عند جميع الأمم، ولا يمكن انتهاكها بدون التعرض للعقاب... دع المدافعين عن أخطاء الحكام يعلنون على الملأ فى خارج البلاد أن الأمير غير خاضع للقانون، وأن إرادته ورغباته لها قوة القانون سواء وضع هذا القانون على أساس من المساواة

أو بإطلاق العنان لنفسه لا يقيده قيد... فمهما يعلنوا فإنى لا أزال أتمسك برأيى... وهو أن الملوك مقيدون بالقانون»[٣].

وفيما عدا الدفاع عن مبدأ قتل الحاكم المستبد كان توماس يشارك چون فى الرأى من جهة القانون وشرعيته العامة. وقد عبر چون عن الفكرة بعبارات مقتبسة فى الغالب من شيشرون، على حين أحكم توماس صياغتها مستعينًا فى ذلك باصطلاحات أرسطو الفنية. ويتحد الرجلان فى رأيهما الأساسى وهو أن القانون عام وشامل.

القديس توماس: الطبيعة والمجتمع

كانت مؤلفات أرسطو توصم بالكفر أول ما جاءت إلى أوروبا المسيحية عن طريق المصادر العربية واليهودية. وكانت الكنيسة تميل أول الأمر إلى تحريمها، وفعلاً حرمت قراءتها فى جامعة باريس عام ١٢١٠ ما بعده، ولكن بالرغم من ذلك فإن التحريم لم يكن قط ذا أثر فعال. ولذلك عمدت الكنيسة بحكمة إلى التجديد بدلاً من منعها، وليس هناك دليل على قوة التفكير عند المسيحية فى القرون الوسطى أنصع من سرعة تقبل مؤلفات أرسطو التى لم تقف عند هذا الحد، بل تعدته إلى جعل هذه الكتابات حجر الزاوية فى الفلسفة الرومانية الكاثوليكية. ففى أقل من قرن من الزمان انقلب ما كانوا يخشونه ويعتبرونه بدعة ضد المسيحية إلى شئ جديد يرجى أن يكون مذهبًا دائمًا لفلسفة تصطبغ بالصبغة المسيحية. قد قام بهذا العمل معلمون من جماعات الرهبان وبخاصة ألبرت الأكبر وتلميذه الأشهر توماس الأكوينى وهما من جماعة الرهبان الدومنيكان. ومن الأكيد أن الناس بالغوا فى تقدير مدى كمال هذا العنصر ودوامه. فمنذ القرن الثالث عشر كانت هناك الفلسفة الأرسطوطالية المعادية للمسيحية والتى أثرت عن ابن رشد إلى جانب فلسفة أرسطو التى اعتنقها توماس واعتبرها فى صف المسيحية. ولو بحثنا المسألة فى حدود المنطق العلمى السليم لرأينا أن مفكرى الفرنسيسكان أمثال دنزسكوتس ووليام أكام William of

Occam كانوا دائمًا يشكون فى صحة اتحاد العقل والإيمان وهو ما حاول توماس أن يثبته. ولقد ظهرت هذه الخلافات فى الرأى فى النظريات السياسية بدرجة لا تقل عن ظهورها فى الفلسفة العامة فى القرن الرابع عشر.

وكانت فلسفة توماس فى صميمها عبارة عن تجربة القصد منها توحيد عام ونظام شامل مفتاحه الوفاق والتنسيق. فعنده أن الإله والطبيعة أكبر وأغنى من أن يضيقا بإيجاد محراب يسع كل الخلافات التى تنتاب وجودنا المحدود. وعنده أيضًاأن علوم الإنسان تكوّن وحدة، كما أن هناك علومًا معينة كل منها يختص بموضوع معين، هذه العلوم فسيحة واسعة المدى ولكنها أقل تعميمًا، وفوق هذه العلوم علم الفلسفة وهو نظام عقلى يسعى لوضع مبادىء عامة مستمدة من جميع العلوم، يأتى بعد هذا علم اللاهوت المسيحى وهو يعلو على العقل ويعتمد على الوحى الإلهى، وبذلك يأتى فى القمة من هذا النظام. ولكن، على الرغم من أن الوحى يعلو على العقل فإنه لا يتعارض مع العقل بأى حال من الأحوال. واللاهوت مكمل للنظام الذى يكوّن العلم والعقل زبدايته، ولا يقضى على اتصاله مطلقًا. والإيمان أيضًا متمم للعقل. وهما معًا مصدرا العلم والمعرفة ولا يمكن أن يصطدما أو يعملا فى اتجاهين متضادين.

وتتفق الصورة التى تخيلها توماس عن الطبيعة اتفاقًا مع رأيه فى المعرفة؛ فالكون عنده عبارة عن نظام مرتب يمتد فى درجات تبدأ من الإله فى علاه وتنتهى عند أدنى المخلوقات، ويعمل كل كائن منها بدافع داخلى مستمد من طبيعته، مجاهدًا فى سبيل الخير أو الكمال الملائم لطبقته من المخلوقات. ويستمر مجاهدًا حتى يأخذ مكانه فى هذا النظام التصاعدى حسب درجة الكمال التى وصل إليها. ويسيطر الأعلى فى جميع الأحوال على الأدنى ويفيد منه، كما يسيطر الله على العالم أو كما تسيطر الروح على الجسد. ولكل كائن حى قيمته مهما كانت تفاهته، فله مركزه وعليه واجبات وله حقوق يسهم عن طريقها فى بناء المنجموع والوصول به إلى حد الكمال. وينحصر جوهر هذه الخطة فى الغرض المقصود منها أى فى تسخير الجميع للوصول إلى غاية معينة. وفى مثل هذا النظام يكون للطبيعة البشرية مركز فريد بين المخلوقات كافة، لا

لأن الإنسان يملك جسدًا فحسب، بل لأن له عقلاً وروحًا كان بفضلهما أقرب المخلوقات إلى الله. وهو الوحيد الذى يتكون من بدن وروح فى وقت واحد، وترتكز على هذه الحقيقة الأساسية جميع الأنظمة والقوانين التى تحكم حياته وتوجهها.

ويتمشى رأى توماس وفهمه للحياة الاجتماعية والسياسية تمامًا مع الصورة الكبيرة التى رسمها للطبيعة برمتها، وتكوّن الفقرات الهامة التى تتاول فيها هذا الموضوع جزءًا من أعماله المنهجية العظيمة فى الفلسفة وعلوم اللاهوت(٤). فعنده أن المجتمع كالطبيعة له أهداف وغايات تقضى على الأدنى بأن يخدم الأعلى وأن يطيعه، فى حين أن على الأعلى أن يسود الأدنى. وقد اقتدى توماس بأرسطو فوصف المجتمع بأنه عبارة عن تبادل خدمات ومنافع بغيةالوصول إلى حياة طيبة تسهم فى بنائها مهن وحرف كثيرة؛ فالزارع والصانع يمدان هذا المجتمع بالاحتياجات المادية، والقسيس يسهم بالصلوات وإقامة الشعائر الدينية، كما تسهم كل طائفة بالعمل الذى تزاوله وتجيده. ويقضى الخير العام للمجتمع بأن يكون لهذا النظام هيئة حاكمة تسيّر شئونه كما تسير الروح الجسد أو كما تتحكم طبيعة راقية فى أخرى أدنى. وقد شبه توماس تأسيس الدول والحكم فيها، وتخطيط المدن، وبناء القلاع، وإقامة الأسواق، ورعاية التربية، بالعناية الإلهية التى يخلق الله بها البشر ويدبر أمورهم.

وعلى ذلك فالحكم أمانة فى عنق الجماعة كلها، والحاكم، كأقل رعاياه، له العذر فى كل كا يفعل، لأنه يسهم بذلك فى الخير العام.وسلطته تلك التى يستمدها من الله بقصد تنظيم حياة سعيدة للبشر هى وظيفة، أو هى خدمةيدين بها للمجتمع الذى يرأسه. فهو لا يستطيع شرعًا أن يمارس سلطة، أو أن الغاية الأخلاقية للحكومة تعلوو على أية غاية أخرى. كما أن واجب الحاكم صراحة هو أن يوجه عمل كل طبقة فى الدولة حتى يحيا الناس حياة سعيدة فاضلة، وتلك هى الغاية الطبيعية لبنى البشر فى المجتمع. وجدير بمثل هذا النظام، بطبيعة الحال، ولكن هذا أمر يفوق طاقة البشر ويرعاه القساوسة لا الحكام. ومما انفرد به توماس أنه يعتبر الحياة السياسية المنظمة من العوامل التى تسهم فى الوصول

إلى تلك الغاية. ويؤكد بصفة خاصة أن واجب الحاكم السياسى هو أن يرسى الأساس لسعادة البشر، وذلك بأن يرعى الأمن والنظام ويحرص على أن تكون احتياجات الإدارة العامة والقضاء والدفاع مكفولة، وأن يكافح ضد المفاسد حيثما وجدت. وأخيرًا بأن يزيل كل ما يعوق الحياة الطيبة.

ويقضى الهدف الأخلاقى الذى وجد من أجله الحكم السياسى بأن تكون السلطة محدودة وأن تسير الأعمال فيها طبقًا للقانون. ولقد كانت كراهية توماس للطغيان مثل كراهية چون سالسبرى له، بالرغم من أنه استنكر صراحة دفاع چون عن قتل الحاكم المستبد. فمقاومة الظلم عمل عام يقوم به الشعب كله، ويحمى حقه فى المقاومة عامل أدبى، لذا يجب على القائمين بالمقاومة أن يتحققوا من أن عملهم أقل ضررًا بالخير العام من الفساد الذى هبوا يحاولون إزالته. ويعد توماس الفتنة من الكبائر، ولكنه لا يعد مقاومة الظلم فتنة ما دام هناك ما يسوغها. أما بالنسبة إلى الاستبداد فلم يكن من الصعب التوفيق بين ما توارثه الناس عن العصور الوسطى وبين مذهب أرسطو، فكلاهما منقول عن كراهية اليونان لاستخدام القوة غير القانونية، كما أن كليهما مستمد من المبدأ الذى يقول بعدم وجود مسوغ لاستخدام القوة إلا إذا كان فى سبيل الصالح العام. ولا يمكن القول إن توماس نقل عن أرسطو شيئًا جديدًا هامًا يمكن إضافته إلى الاعتقاد السائد فى هذا الموضوع. وقد انصرف اهتمامه الفعلى إلى بحث القيود الأخلاقية التى تفرض على الحاكم، أما الجوانب الدستورية أو القانونية للموضوع فيبدو أنها لم تحظ باهتمامه. ولهذا فلم يكن لدى توماس ما يقول عن أنواع الحكم سوى ما أخذه عن أرسطو، وقد اتبع فى دفاعه عن الملكية، وهى التى كان يعدها أحسن أنواع الحكم، نفس الخطوط الأكاديمية التى اتبعها أرسطو فى كتابه «السياسة». كما أنه كان صريحًا فى إصراره على أن تكون سلطة الملك «محدودة» ولو أنه لم يفسر أبدًا ما الذى يعنيه بذلك. وربما كان أقرب إلى الصواب أن نفترض أنه كان يقصد إشراك وجهاء البلاد وعظمائها مع الملك فى السلطة، فهم مستشاروه الطبيعيون وهم الذين يقومون بانتخابه.

وكان توماس صريحًا أيضًا فى تأكيده «قانونية» الحكومة الصالحة، وأنها تختلف عن الحكومة المستبدة. ولكن العجيب أن يغيب عنه أن يحدد على وجه الدقة ماذا يعنى بالسلطة القانونية فى هذا المقام. ورغم إحاطته بالقانون الرومانى فمن الواضح أنه لم ينتبه إلى أن الروح السائدة فى هذا القانون ترمى إلى إعلاء سلطة الملك فاروق القانون نفسه. ولابد أنه كان على علم بما كتب فى شأن النزاع بين السلطة البابوية والسلطة الإمبراطورية. غير أن علمه هدا لم يدفعه إلى القيام ببحث دقيق فى المبادىء التى ترتكز عليها السلطة السياسية. أما فيما يختص ببحثه فى الاستبداد فقد أشار إلى علاجين ناجعين ضد المستبدين، فقد افترض وجود حكومات تستمد سلطتها من الشعب، وفى هذه الحالة يكون للشعب الحق فى أن يفرض تطبيق الشروط التى بمقتضاها منحت السلطة للحاكم. أما العلاج الثانى فيطبق فى حالة وجود حاكم تابع لحاكم سياسى آخر أعلى منه، وهنا يمكن الانتصاف منه برفع الأمر إلى رئيسه(٥). غير أنه كان يعتبر هاتين الحالتين تمثلان نوعين مختلفين من الحكومات، وهذا دليل عيل أنه لم تكن لديه فكرة عن تفرع السلطة السياسية.

طبيعة القانون

ربما كان السبب الذى حدا بتوماس إلى إغفال تلك الفكرة ذات الأهمية الجوهرية فى الفلسفة السياسية، هو أنه كان غارقًا إلى أذنيه فيما أثر عن القرون الوسطى من تقاليد تنادى بتقديس القانون. ولقد بلغ من تبجيله للقانون أنه اعتقد أن سلطة هذا القانون - أصيلة.كامنة فيه وليست من عمل الإنسان. واتجهت جهوده المتواصلة إلى التدليل على وجود علاقة وثيقة بين القانون السماوى والقانون الإنسانى. ولم يدفعه إلى بذل الجهد فى ذلك رغبته فى التوفيق بين الاثنين فحسب، وإنما اعتقاده كذلك بأن القانون شىء أوسع مدى من مجرد وسيلة لتنظيم علاقة الناس بعضهم ببعض. فإن القانون عنده جزء لا يتجزء من نظام الحكم الإلهى الذى يسيطر على كل شىء فى السماء والأرض. بل لقد كان يعتبره قبسًا من حكمة الله ينظم العلاقات بين جميع المخلوقات، الحىّ

منها وغير الحىّ، والإنسان والحيوان. وعلى ذلك كان القانون بالمعنى الإنسانى الضيق مظهرًا واحدًا من مظاهر حقائق الكون، وقد يكون ذا أهمية حقًا، ولكنه مع ذلك مظهر واحد من مظاهر عديدة. وكانت هذه النقطة هى التى بدت ذات أهمية فى نظر توماس، فكا ن أن وجه عنايته إلى تطور نظريته العامة عن القانون بدرجة تفوق عنايته بأى جزء آخر من نظريته السياسية. ولذا كان تبويبه للقانون جزءًا من أكثر أجزاء فلسفته تميزًا. ولكن كان من أثره النزول بالتعريف القانونى أو الدستورى للسلطة الشرعية إلى منزلة ثانوية. فلم يكن الحاكم غير الشرعى فى نظره فى المقام الأول معتديًا على حقوق الإنسان وشرائعه، وإنما كان ثائرًا ضد النظام الإلهى الذى يدبر الله به شئون هذا العالم.

ومن بين الأقسام الأربعة التى قسم توماس القانون إليها قسم واحد فقط من عمل الإنسان. والطابع المميز لوجهة نظره هذه هو استطاعته أن يجد نظرية للقانون رأى أنه يمكن تطبيقها على مجال واسع من الظواهر يراها المفكرون الحديثون متباينة ومتنوعة. ولم تكن وجهة نظره هذه - كما قد يتبادر إلى الذهن - ناشئة عن اعتقاده فى أن الطبيعة تسير بمعجزة من الله، وإنما كانت وليدة سبب آخر لا يمت لهذا بصلة. فقد كان يعتبر المجتمع الإنسانى وأنظمته مستوى مثاليًا من مستويات نظام الكون الذى تسرى فيه نفس المبادىء وتظهر بصورة جلية فى صور ومستويات مختلفة. ولم يكن للإرادة، إنسانية كانت أم إلهية، قد صاغت قانونًا للمجتمع أو للطبيعة. فالأقسام الأربعة التى قسم القانون إليها تمثل أربع صور من العقل تتجلى فى أربع رتب من حقائق الكون وإن كان العقل فيها جميعها واحدًا لا يتغير. أما الأسماء التى أطلقها توماس على هذه الأقسام الأربعة، فهى القانون الأزلى والقانون الطبيعى والقانون الإلهى والقانون الإنسانى.

وأول هذه الأقسام، وهو القانون الأزلى، يطابق التدبير الإلهى مطابقة عملية. فهو عبارة عن الوضع الأزلى للحكمة الإلهية التى تنظم الخلقية كلها. ويسمو هذا القانون فى ذاته على الطبيعة البشرية، ويعلو فى جملته على مستوى فهم الإنسان، وبالرغم من ذلك فهو لا يعد غريبًا عن إدراك الإنسان أو مضادًا لفهمه. فيشارك الإنسان فى الحقيقة فى حكمة الله وكمال ذاته بقدر ما تسمح به

طبيعته المحدودة الفانية، وهذه الصفات الإلهية تنعكس فيه وإن كان لا يصدر عن طبيعته إلا صورة مشوهة من الكمال الإلهى. أما الثانى وهو القانون الطبيعى فيمكن وصفه بأنه انعكاس للحكمة الإلهية فى المخلوقات. وهو يتجلى فيما تغرسه الطبيعة فى سائر الكائنات الحية من ميل نحو فعل الخير، وتجنب الشر، وحماية النفس، والعمل على أن يحيا المخلوق الحياة التى تناسب ما حبته به الطبيعة من نعم. ويعنى ذلك فى حالة الجنس البشرى، على حد قول أرسطو، الرغبة فى أن يحيا الإنسان حياة ذات طبيعة متزنة ومعقولة. وقد ذكر توماس أمثلة لذلك منها الرغبة الأصيلة لدى الناس فى أن يعيشوا فى مجتمع، وأن يحافظوا على حياتهم، وأن ينجبوا أطفالاً ويتولوا تربيتهم، وأن يبحثوا عن الحقيقة، وأن يسعوا فى إنماء قدرتهم على الإدراك. فالقانون الطبيعى يشمل كل ما يدعو إلى إيجاد أوسع مجال لهذه الميول البشرية.

وبحث توماس فى القانون الإلهى بحث مشوق، فقد وصل به إلى حدود ما يمكن أن يسمى بالعقل الطبيعى، كما أن موقفه من ذلك كان فريداً فى بابه. فالقانون الإلهى فى نظره هو الوحى أو التبليغ. وقد ضرب لذلك مثلاً الشريعة الخاصة التى أنزلها الله على اليهود، وكذلك الأحكام الخاصة للأخلاق والتشريعات المسيحية التى جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة. وعلى ذلك فالقانون الإلهى نعمة من نعم الله وليس من عمل العقل الطبيعى. ولم يكن من المتوقع أن يقلل توماس من أهمية القانون المسيحى الذى جاء عن طريق الوحى، غير أنه حرص كثيراً على ألاّ يوسع الفجوة بين العقل وبين هذا القانون. ففى رأيه أن الوحى يؤيد العقل ولا يمكن أن يكون معادياً له. والنظام الذى وصفه توماس يقوم على العقل والإيمان وإن كان لا يشك فى أنهما نسيج واحد. وتطبيقه لهذه الآراء فى الحقل السياسى مشوقة تثير الاهتمام. فهو يرى أن القانون الطبيعى - وهو من عمل العقل وحده - قانون عام للبشر جميعاً، ويذهب من ذلك إلى أن وجود الأخلاق والحكومات لا يرتهن بوجود المسيحية على الإطلاق. فلا يمكن أن يعترى واجب طاعة السلطة المدنية أى ضعف بعامل الاختلاف فى الدين، بل إنه يزداد قوة. فليس للرعايا المسيحيين لأمير وثنى أى

حق فى رفض طاعته. أما الإلحاد فقد اعتبره توماس من شر أنواع الذنوب، لأنه يزيف الحقيقة التى تستند إليها فكرة خلاص البشرية، ويرى أن للكنيسة الحق فى إعفاد رعايا أمير ملحد أو مرتد من وجوب طاعته. ولكنه يرى أنه ليس لأحد، حتى الكنيسة، الحق فى خلع أمير كافر. وربما كان اعتدال موقف توماس من هذه المسألة ناتجًا من تأثره بما قاله أرسطو بشأن المجتمع الطبيعى. فموقفه يخالف تمتم المخالفة موقف المتطرفين من دعاة البابوية الذين عاشوا فى القرن التالى أمثال ايجديوس كولونا Egidius Colonna، ممن لم يتأثروا كثيرًا بأقوال أرسطو.

فقد وضع القانون الأزلى والقانون الطبيعى والقانون الإلهى معايير للسلوك والأخلاق. وبالرغم من أنه قد يكون يمكن تطبيقها أحيانًا عيل بنى البشر، فإنه يتعذر تطبيقها تطبيقًا كليًا عليهم، أو استمدادها من الطبيعة البشرية. أما القانون الذى وضعه خصيصًا ليلائم الجنس البشرى فقد أطلق توماس عليه القانون الإنسانى وقسمه إلى قانون الشعوب وقانون مدنى. وقد اعتبر توماس هذا القانون خاصًا من حيث إنه ينظم لهذا الصنف من المخلوقات. ويمكن القول من جهة أخرى بأن القانون سائد من قبل فى أنحاء العالم. فأى قانون يضع مقياسًا يسير على هديه كل كائن من الكائنات الحية عند توجيهه نحو القيام بأى عمل أو منعه من القيام بأى عمل. ولما كانت تلك الكائنات من الجنس البشرى، وكان الإنسان يتميز على غيره من المخلوقات بقدرته على التفكير، كان العقل هو الذى يضع هذا المقياس. ولما كان تسليم الإنسان لمقتضى العقل يدل على الألفة وحب المعاشرة، فقد وضع القانون مقياسًا لخير المجموع وليس لمنفعة فرد أو طائفة معينة. ولهذا السبب ذاته يرتكز القانون إلى سلطة عامة تسنده وليس إلى إرادة فردية. فالقانون هو نتاج جهود الناس جميعًا وهم يعملون لخيرهم جميعًا، عن طريق وضع التشريعات، أو عن طريق خلق العادات والتقاليد، أو بتصديق شخصية عامة ذات هيبة، وكل إليها المجتمع أمر السهر على العناية بمصالحه. وأخيرًا نرى أن توماس يعتبر إشهار القانون صفة جوهرية من صفات القانون. وعلى ذلك يضع للقانون تعريفًا كاملاً فيصفه بأنه «شريعة تستهدف الخير العام،

أملاها العقل، وصاغها من يرعى شئون الجماعة، ثم أشهرت»[٦]. وبذلك يكون توماس قد ترجم الاعتقاد القديم بشأن «القانون الحقيقى»، وهو الذى ظل يلازم التقاليد المسيحية منذ البداية، إلى لغة أرسطو ومصطلحاته بعد أن حرر كلام أرسطو من أى ذكر خاص لدولة المدينة. ولم تتغير التقاليد تغيرًا جوهريًا، ولكن دراسة أرسطو أوجدت وسيلة منهجية واضحة من وسائل التعبير.

وبالرغم من أن هذا التعريف ينصبّ بصفةخاصة على القانون الإنسانى، فإن الجانب الأكبر من حجة توماس ينصبّ على أن القانون الإنسانى مشتق من القانون الطبيعى. ثم إن توماس يرى أن التنظيم الإنسانى وما يستلزمه من استخدام القوة لتنفيذه يرجع إلى طبيعة الإنسان، وأن استخدام القوة ليس شيئًا جديدًا بل مجرد تأييد لما هو بالفطرة حق ومعقول. وبالجملة يمكن أن نعدّ القانون الإنسانى نتيجة حتمية للقانون الطبيعى، الذى لا يحتاج إلى شىء سوى أن يكون فعالاً ونافذًا، ليقوم بسد حاجة حياة الناس، أو ليعالج ظروفًا خاصة فيها.. فالقتل العمد مثلاً يعتبر عملاً ضد الطبيعة، حيث إنه لا يتفق مع الأمن والنظام، ولكن القانون الطبيعى لا يمدنا بتعريف دقيق للقتل العمد يميزه عن أنواع القتل الأخرى، كما أنه لا يعين له عقوبة خاصة. ويمكن القول بعبارة أخرى إن القتل عمل سىء خاطىء لأنه خرق لمبدأ عام من مبادىء الأخلاق فى المجتمع، وبما أنه سىء فيجب منعه أو إنزال العقاب بمرتكبه، فمبدأ استنكار القتل واحد لا يتغير باختلاف الزمان أو المكان، لأن ميول الناس ورغباتهم فى أساسها واحدة فى جميع أجزاء العالم، والاختلاف إنما هو فى الوسائل التى تسلكها الطبيعة البشرية وهى وسائل تختلف اختلافًا لا نهاية له من أمة إلى أمة، ومن زمن إلى زمن. فالحكومات قد يتغير لونها وتتباين مظاهرها، ولكن من وراء كل هذا حق واحد، وقانون واحد، وعدالة واحدة. فالغاية من الحياة واحدة وإن كانت الأسباب فيها عديدة ومنوعة.

ومما يدل دلالة واضحة على الثبات وقوة الإقناع اللذين اتصف بهما هذا الإدراك الأدبى لطبيعة القانون والحكومة أن جون لوك John Locke - وقد تناول الموضوع ذاته فى كتاباته بعد ذلك بأربعة قرون - لم يجد حجة أقوى تأثيرًا من

هذه ليدافع بها عن حق الشعب الأساسى فى خلع الحاكم المستبد. فقد استمر الأساس الخلقى الذى يربط بين القانون الطبيعى والإنسانى كما رآه توماس إلى زمن جون لوك الذى حبذه بدوره وأخذ به. فالحاكم عند الرجلين يخضع قطعًا للعقل والقانون خضوع رعاياه، وترجع سيطرته على القانون الوضعى إلى ضرورة جعل هذا القانون متمشيًا مع القانون الطبيعى. فسنّ القوانين ليس عملاً تمليه الإرادة بقدر ما هو مجهود يقصد به التجاوب مع الوقت والظروف، وما التسامح ومنح العفو للمذنبين إلا وسيلة لمعالجة حالات لا يتحقق فيها مبدأ المساواة لو طبق عليها القانون الإنسانى تطبيقا حرفيًا، غير أن سلطة الحاكم فى هذه الحالات لا تزيد عن تلك التي يستمدها ضمنًا من مركزه كحارس للصالح العام. وعلى هذا لا يصح للحاكم فى رأى توماس أن يستولى على متاع خاص إلا بقدر ما تتطلبه الضرورة، علمًا بأن الدقة فى القول تقضى بأن نذكر أن هذا المتاع يتبع القانون الإنسانى لا الطبيعى. وفوق كل هذا يجب ألا تمتد سيطرة إنسان على آخر حتى تسلبه حريته الأدبية. فليس هناك إنسان مقيد بوجوب الطاعة فى جميع الأحوال، حتى العبد له روح حرة (وهذا المبدأ من الصعب على أرسطو أن يفهمه) ولهذا السبب كانت مقاومة الظلم فرضًا لا مجرد حق.

من المحتمل أن توضح نظريات توماس المسيحية الأرسطوطالية حقيقة موقفه المعتدل من النزاع بين السلطتين الروحية والزمنية. ويمكن وصف موقفه بأنه موقف أحد المعتدلين من الموالين للبابوية. فقد كان مقتنعًا بأنه توجد ظروف يحق فيها للكنيسة قانونًا أن تعزل الملك وتحل رعاياه من التزام الإخلاص له(٧)، وكان طبيعيًا أن يرى توماس فى السلطة الدينية نوعًا يعلو على السلطة المدنية الإمبراطورية(٨). ومع ذلك لم يشعر قط أنه خرج على نظرية جلاسيوس أو نظرية السيفين. ومع اعتقاده أن الكنيسة تمثل وحدة الجنس البشرى إلا أنه لم يدرك أن فى هذا الرأى اختزالاً للسلطة الزمنية بالنسبة للزمنين، أو أن فيه خطورة على التمييز بين السلطتين. ولم يتأثر توماس قليلاً بالميل الواضح الذى بدا من جانب واضعى القانون الكنسى نحو تحويل السيطرة الروحية المعترف بها للكنيسة حتى تشمل السيادة المدنية أيضًا، وربما كان لأقوال أرسطو تأثير فى رد

توماس عن التمادى فى التغلغل بالبراهين والحجج الدينية التى كان يستخدمها البابويون المتطرفون الذين لم يتأثروا كثيرًا بأرسطو. كما لم يتأثر توماس بنظرية ابن رشد أو النظرية الأرسطوطالية الطبيعية وهى النظرية التى أسهم توماس فى سحقها لأنها النظرية التى فرقت بين العقل والوحى[٩]. ولعبت هذه التفرقة التى أجاد مارسيليو المنتمى إلى پادوا Marsilio of Padua شرحها دورًا حاسمًا فى خلق النظرية الزمنية الخاصة بالدولة. وكان توماس يعتقد فى خلود المجتمع المسيحى كما نقلته التقاليد المسيحية. وكان عنده أن المشاحنات تستعر وتخبو من غير أن تحدث أى تغيير هام فى نظريته. واتجهت فلسفته إلى إيجاد أسباب لها، وإلى تصوير نظام واحد معقول يشمل الإله والطبيعة والإنسان حيث يجد المجتمع والسلطة المدنية مكانهما اللائق فى ظل هذا النظام. وفى إطار هذه النظرية التى أدلى بها توماس يتضح أن فلسفته تعبر تعبيرًا أكثر نضجًا عن العقائد الدينية والخلقية التى قامت عليها مدنية القرون الوسطى.

دانتى: الإمبراطورية المثلى

يمكن أن تعتبر فلسفة توماس كتقرير يعوّل عليه من وجهة نظر الكنيسة فى المثل الأعلى لأوروبا المسيحية. فضلاً عن أنه يمكن وضع فلسفة توماس إلى جانب نظرية الدولة الملكية العالمية التى وضعها الشاعر دانتى[١٠]، وإجراء مقارنة بينهما وإن كان فى ذلك انحراف بسيط عن الترتيب التاريخى للحوادث. ومما لا شك فيه أن كتاب دانتى دفاع عن استقلال الإمبراطور ضد السيطرة البابوية، وأنه يعتبر من وجهة النزاع بين السلطتين عكس نظريات توماس وجون سالسبرى. ولكن بالرغم من هذه الخلافات هناك اتفاق جوهرى بينهم على المبادىء العامة. فقد تصور الثلاثة أن أوروبا مجتمع مسيحى واحد تحكمه السلطتان اللتان عينّهما العناية الإلهية، وهما: السلطة الدينية، والسلطة المدنية الإمبراطورية، واللتان تتمثلان فى نظامين كبيرين من نظم العصور الوسطى هما الكنيسة والإمبراطورية. وعبّرت نظرة الثلاثة إلى المسائل السياسية والاجتماعية تمامًا عن التقاليد الدينية والأخلاقية التى كانت سائدة فى أوائل القرون الوسطى،

ولقد ظل توماس ودانتى متأثرين بهذه التقاليد، ولو أنهما اتخذا أسلوب أرسطو واسطة للتعبير الفنى عن أفكارهما. وكان دانتى - ولو أنه كتب بعض مضى نصف قرن - أكثر تعلقًا وتقيدًا بالتقاليد القديمة؛ إذ أن الإمبراطورية التى كان يدافع عنها لم يكن لها وجود إلا فى مخيلته.

ومما لاشك فيه أن فلسفة دانتى السياسية تأثرت بنفيه من فلورنسا نتيجة للمشاحنات السياسية والنزاع اللانهائى الذى استمر طيلة حياته بين الأحزاب البابوية والإمبراطورية فى إيطاليا. وفى وسط هذه الأزمة رأى أن لا أمل فى سلام ما لم تتوحد الإمبراطورية تحت سلطة كاملة يرأسها الإمبراطور. ولم يكن دانتى قط من دعاة الإمبراطورية بحكم مولده أو نشأته، وما كان تعصبه لفكرةالإمبراطورية الموحدة إلا لتمجيد نظرية السلام العام. وكانت معارضته للبابوية من ذلك النوع الذى كان مصدر الوحى والإلهام للوطنيين من الإيطاليين من آونة إلى أخرى. فقد رأى أن سياسة البابا مصدر نزاع لا نهاية له تنتهزه فرنسا للتدخل كلما دعاها حزب من الأحزاب. ولكنه لم يكن من غلاة الوطنيين فى سياسته، ولو أن لكتاباته فضلاً كبيرًا فى خلق لغة إيطالية وطنية. وفى نفس الوقت الذى ظهرت فيه نغمة الوطنية فى فرنسا، حينما اشتد النزاع بين البابا وفيليب الجميل، أخذ دانتى يتطلع إلى سياسة إمبراطورية عفى عليها الدهر وجلبت الخراب على الهوهنشتاوفن The Hohenstaufen.

اتحدت سياسة دانتى فى الهدف مع السياسة التى اعتنقها الموالون للإمبراطورية منذ قام النزاع مع الكنيسة فى عهد هنرى الرابع وجريجورى السابع، للتدليل على أن سلطة الإمبراطور مستمدة من الله مباشرة، وهى بذلك مستقلة عن الكنيسة. لقد اعترف دانتى بسلطة البابا الروحية اعترافًا كاملاً، ولكنه، ككل الموالين للإمبراطورية، تمسك بنظرية جلاسيوس التى تقول بأنه لا يملك السلطتين متحدتين سوى الله. وعلى ذلك فليس هناك بين البشر من يعلو على الإمبراطور. وربما كان الدليل الأكبر الذى تمسك به دانتى راجعًا إلى إعادة دراسة القانون الرومانى الذى يعد الإمبراطورية الوسطى امتدادًا للإمبراطورية الرومانية، وبالتالى وارثة للسلطة العالمية التى كانت حقًا من حقوق روما. غير أن

طريقة دانتى فى عرض هذه المسألة أخذت لونًا دينيًا أكثر منه قانونيًا. وقد نسج دانتى على منوال توماس حين وضع نظريته عن المجتمع العالمى داخل إطار المبادىء المستمدة من أرسطو.

وموضوع بحث دانتى فى الجزء الأول من كتابه هو: «هل كانت الملكية الزمنية ضرورية لسعادة العالم؟»، ولقد عرّف «الملكية الزمنية» بأنها السلطة التى تحكم جميع المخلوقات الدنيوية. وهو يرى أن أى اتحاد تقيمه جماعة من الناس إنما يعمل لغاية من الغايات، لذلك أتى بسلسلة من الحجج تشبه تلك التى ساقها أرسطو للتدليل على أن دولة المدنية أفضل من الأسرة ومن القرية. وخلص دانتى من هذه الحجج إلى أن المكانة الأولى بين المجتمعات كافة إنما تكون للإمبراطورية العالمية. وما دام العقل هو الصفة المميزة للإنسان، فإن غاية الإنسان أو وظيفته هى السعى لتحقيق حياة مطابقة لأحكام العقل، ويمكن تحقيق هذا إذا كان هناك سلام عام، هو الذى يعتبر ألزم شىء لسعادة البشر وخير وسيلة يتوسل بها الإنسان إلى بلوغ الغاية. ويحتاج كل مشروع تعاونى إلى توجيه وإرشاد، ولذلك يجب أن يكون لكل مجتمع حاكم يحكمه. وقد أثبت دانتى بهذه الطريقة أن الجنس البشرى كله يكّون مجتمعًا واحدًا تحت رئاسة حاكم واحد، وشبّه سيطرة هذا الحاكم بسيطرة الله على الطبيعة. ولما كانت الأخيرة قد بلغت الكمال بسبب وحدتها، وجب على الأولى، كى تبلغ الكمال، أن تشمل الناس جميعًا فى ظل سلطة واحدة. فكلما زاد إدراك قوم للحقيقة قوى اتحادهم، وكلما قوى اتحادهم كانوا خير الناس. وعلاوة على ذلك فإنه من المستحيل أن يستتب السلام بين الناس إلا إذا وجد قاض عظيم يترفع عن الطمع والهوى ويستطيع أن يقضى فى المشاحنات التى تقوم بين الملوك والأمراء. وكذلك لا يمكن أن تكون هناك حرية إلا إذا وجدت فى العالم قوة تسمو على الظلم والاضطهاد. ومن الغريب أن هذه الحجة تجمع بين التفكير فى الإمبراطورية المثالية التقليدية وبين الاصطلاحات الأرسطوطالية الجديدة فى التعبير.

ولقد اقترب دانتى كثيرًا من ختام بحثه فى الجزء الثانى من كتابه عن الإجابة عما «إذا كان الرومان على حق فى إنشائهم إمبراطورية». وكان موضوع المناقشة

أن إرادة الله تتجلى فى التاريخ، وأنه تتجلى فى تاريخ روما علامات التوفيق الإلهى الذى رفع روما إلى مركز الدولة ذات النفوذ. وقدم دانتى براهين على ذلك بأن أشار إلى معجزة تدخل العناية الإلهية لحماية روما وإلى سمو أخلاق الرومان. ويقول دانتى إن سعى الرومان لتكوين إمبراطورية لم يكن عن جشع، ولكن لتحقيق الخير للمهزومين والفاتحين على السواء.

«إن هذا الشعب الطاهر المقدس ذا الشهرة العظيمة نراه وقد نبذ الجشع الذى يتعارض دائمًا مع الصالح العام واختار طريق السلام العام مع الحرية وأهمل مصلحته الذاتية ليعنى بأمن العالم وسلام الجنس البشرى»[11].

وأخيرًا تتجلى إرادة الله فى النضال والمعارك. فالإمبراطورية الرومانية، كما يتصورها دانتى، كانت المحاولة الخامسة فى التاريخ لإنشاء إمبراطورية عالمية، وهى المحاولة الوحيدة التى كتب لها النجاح. وقد أثبتت أنه قدّر لها فى علم الله وتدبيره أن تحكم العالم بعد أن أبعدت المنافسين الآخرين جميعًا وهزمت خصومها. ودعم دانتى حجته باستخلاصه النتيجة ذاتها من مبادىء المسيحية نفسها. فلو لم تكن سلطة قانونية هى التى حكمت بموت المسيح، لما كان صحيحًا أنه «عوقب» للتكفير عن خطايا الناس وأنه افتدى الجنس البشرى بأكمله. ولذا يجب ألا نقول بأن سلطة بيلاطس Pilate وكذلك أوغسطس Augustus لم تكن قانونية. ويوجد فى هذه الحجج التى أوردها دانتى مزيج غريب من الجديد والقديم، أو بعبارة أخرى يوجد تحمس للوثنية القديمة تسوّغه حجج من المسيحية.

أما الجزء الأخير من الكتاب فهو أكثر جدلاً؛ سعى فيه دانتى ليبرهن على أن السلطةالإمبراطورية مستمدة من الله عن طريق البابا. ثم صبّ فيه جام غضبه على واضعى القانون الكنسى وميلهم لأن يجعلوا من أوامر البابا ومنشوراته أسسًا تقوم عليها العقيدة. فعنده أن للكتاب المقدس وحده السلطان الأعلى على الكنيسة، وتليه فى الأهمية القوانين التى تصدرها المجالس الرئيسية، أما منشورات البابا فهى مجرد أحاديث تستطيع الكنيسة أن تغيرها أو تعدلها. وبعد أن مهد دانتى لنفسه الطريق عكف على فحص الفقرات الرئيسية من الكتاب

المقدس التى زعموا أنها تؤيد سلطان الكنيسة على الحكام الزمنيين، كما أخذ يفحص السابقين الخطيرتين فى التاريخ الزمنى، وهما: هبة قسطنطين، وانتقال الإمبراطورية إلى شرلمان. وقد اعتبر الأولى من هاتين السابقتين باطلة قانونًا، لأن الإمبراطور لا يملك الحق القانونى للتنازل عن الإمبراطورية، وكان هذا الرأى سائدًا بين المشرعين قبل الطعن فى صحة الوثيقة من الوجهة التاريخية. وقد قضت هذه الحجة كذلك على السابقة الثانية المزعومة، لأن البابا إذا لم يملك السلطة الإمبراطورية قانونًا فهو لا يستطيع أن يخلعها على شرلمان. وأخيرًا اختتم كلامه باستخلاص نتيجة عامة تبين أن السلطة الزمنية التى يطالب بها البابا تتنافى فى المبدأ مع طبيعة الكنيسة التى ليس مكان دولتها هذه الدنيا.

بالرغم من اختلاف آراء توماس ودانتى بشأن النزاع بين البابا والإمبراطور، فإنهما كانا متفقين تمامًا فى العقائد الأساسية. ولم يكن إعجاب هذين المفكرين الأكثر حداثة بأرسطو ليوجد اختلافًا عميقًا بينهما وبين چون سالسبرى الذى جاء قبل إحياء فلسفة أرسطو؛ فالجنس البشرى فى نظر الثلاثة يكوّن مجتمعًا واحدًا تدعو طبيعته إلى أن يكون على رأسه رجل واحد. ويتفق الثلاثة على أن العلامة المميزة للطبيعة تجمع بين مبدأين: مبدأ روحى، وآخر طبيعى، يحتاج كل منهما إلى نوع من السلطة يلائمه. وبذلك تكون حكومة هذا العالم شركة بين سلطة روحية وأخرى زمنية لكل منهما اختصاصها ولا يصعب تمييزها بعضهما عن بعض. وهذا المجتمع الذى يضم العالم بأسره، إما أن نسميه كومنولث، وإما أن نسميه كنيسة. وسواء تركزت السلطة فى الكنيسة أو فى الدولة فهى عمل أخلاقى أو دينى معترف به فى حكم هذا العالم، كما أنها عامل من العوامل الفعالة فى حياة مجتمع إنسانى يتمتع باكتفاء ذاتى. وبذلك تكون السلطة العامة مستمدة من الله ومن الناس معًا، ويكون الملك رئيسًا للنظام القضائى وخاضعًا للقانون فى آن واحد. وتعلو سلطته على سلطة رعاياه ولكنها تكون دون سلطة الجماعة كلها. وبما أن سلطته هى تعبير عن صوت العقل فإن استخدامه للقوة ضرورى أحيانًا لتنفيذ قواعد القانون التى فرضها العقل. وتتلخص فكرة الإشراف الاجتماعى فى أن المجتمع جسم واحد أصيل متماسك تلعب فيه

الطبقات المختلفة من الناس أدوارها كأجزاء منه، وفى ظل القانون الذى يحتوى على أسس التنظيم. أما القوة الدافعة لهذا النظام بحق فهى الرغبة فى توفيرالرفاهية للجميع وتتضمن الخلاص الأبدى لأعضائه جميعًا ويدخل فى نطاق نظام هذا الكون العظيم، جميع الناس، بل وجميع الكائنات الحية. فمن الله فى علاه إلى أدنى مخلوقاته يلعب كلٌّ دوره فى هذه الدراما الإلهية التى تقود الإنسان إلى الحياة الأبدية.

وكانت هذه النظرية التى ترمى إلى توحيد جميع العناصر وضمها على هذا النحو السامى النهائى أول رد فعل لتأثير الأرسطوطالية الجديدة على تقاليد المسيحية القديمة من عهد آباء الكنيسة الأولين حتى القرن الثالث عشر. وقد نتج عن تأثير أرسطو الفكرى فى توماس ودانتى أن وضعت تلك التقاليد على قواعد أكثر رسوخًا، وهو الأمر الذى زاد فى إخفاء التعقيد الكامن فيها بدلاً من إزالته. ولذا ما كاد توماس يفرغ من إتمام نظريته ونظامه حتى برزت عيوبه. وكان من الواضح أنه لا يمكن التغلب على الصعوبات الناجمة عن تطبيق نظرية أرسطو الخاصة بالمجتمع ذى الاكتفاء الذاتى على الإمبراطورية. وظهرت هذه الصعوبة عند دانتى وكان من الممكن ظهورها عند توماس لو أنه عنى كثيرًا بالبحث فى طبيعة الإمبراطورية. ولا يقلّ عن ذلك صعوبة إدخال الكنيسة، مع ادعائها بأنها تنحدر من أصل فوق الطبيعة، ومطالبها بممارسة سلطة الحكومة الدينية، فى نظام مأخوذ من فلسفة أرسطو التى تمتاز بتعمقها فى الطبيعة؛ إذ أن أساس فلسفة أرسطو السياسية هو الاعتقاد بأن المجتمع ينبت من دوافع إنسانية طبيعية لا يمكن التملص منها ما بقيت الطبيعة البشرية على ما هى عليه، وأن المجتمع الذى يتكون على هذا النحو كفيل بسد كل ما تحتاج إليه الطبيعة البشرية الكاملة. أما إسعاد الروح بوصفها شيئًا يختلف عن الجسد، ومصيرها بعد الانتهاء من الحياة الدنيا، وكذا الإيمان بأشياء تصل إلينا من مصادر فوق العقل البشرى، فكانت كلها أشياء لا تتفق مع طبيعة فلسفة أرسطو، ولا مكان لها فى تصوره للمجتمع؛ إذ أن جوهر نظريته السياسية هو الافتراض بأن الدولة وليدة التطور الطبيعى للمجتمع، تسوغ وجودها القيم الأخلاقية التى

تقوم عليها، دون أن يكون لها من الدين مسوّغ صريخ يسندها. ولقد كانت هذه الناحية من فلسفة أرسطو سببًا فى الاعتدال الكبير الذى أظهره توماس عند بحثه حق الكنيسة فى التدخل فى الشئون الدنيوية. وقد أنتج القرن التالى مؤلفات وليام آكام ومارسيليو المنتمى إلى بادوا، وهما لا يقلان عن توماس فى تأثرهما بفلسفة أرسطو، وإن كانا بعيدين كل البعد عن النظرية المسيحية التى حاول توماس أن يجعلها معقولة، وعن فلسفة جمع العناصر وضمها ونظرية الوحى التى أجهد توماس نفسه فى صياغتها. وحتى ذلك الوقت لم يفكر أحد فى توجيه أى هجوم مباشر إلى الكنيسة أو إلى الوحى. وكانت أولى علامات الاضمحلال التفريق الحاسم بين العقل والإيمان، وبين الروحية والزمنية، ذلك التفريق الذى تلته عملية طويلة من التحديد والتضييق، تؤدى فى النهاية وبدون أى أذى، إلى قصر السلطة الروحية على العالم الروحى والحياة الروحية.

هوامش الفصل (الثالث عشر)

(٥) De reg. princ., I, 6.

(٦) Summa theol., la, p. 90. 4.

(٧) Summa theol., 2a, p. 12. 2.

(٨) De reg. princ., I, 14.

(٩) Martin Grabmann has correlated Thomas's Christianized Aristotelianism with the sixteenth-century theory of "indirect" papal power, Averroist Aristotaklianism with the theory which sepatated church and the anti-Aristotalian or Augustinian tradition with the theory of "direct" power. See his "Studies uber den Einfluss der aristotalischen Philosophie anf die mittelaterlichen Theory uber das Veraltnis von Kirche und Staat," Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenchaften, Philosophisch-historisch Abtl., 1934. Heft 2.

(١٠) De monarchia was probably written on the occasion of the Empiror Henry's Italian expedition, 1310-13. There are several English translations, the most accessible being that by Herbert W. Schneider, On World-government; or De monarchia, ed rev. ed., New York, 1957.

(١١) De monarchia, Bk. II, ch. 5.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Mind of the MiddleAges A.D. 200-1500. By Frederick B. Artz. 3d ed. rev. New York, 1958. Ch. 8.

"The Unity of Mediaeval Civilization". By Ernest Baker. In Church, State, and Study. London, 1930. Ch. 2. Reprinted as Church, State, and Edition. Ann Arbor, Mich., 1957.

A History of Midiaval Political Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. V. (1928), Part I, chs, 4, 5; Vol. VI. (1936), Part I, Ch. 7.

Aquinas. By F.C. Copleston. Baltimore, 1955.

Thomas Aquinas: Selected Political Writings. Eng. trans. by J.G. Dawson. Introduction by A. Passerin d'Entrèves. Oxford, 1948.

Dante as a Political Thinkef. By A. Passerin d'Entrèves. Oxford, 1952.

The Statesman's Book of John of Salisbury, being the Fourth, Fifth, and six Books of the Policraticus. Eng. trans. by John Dickinson. New York, 1927, Introduction.

Dante the Philosopher. By Etienne Gilson. Eng. trans. by David Moore. New York, 1949. Ch. 3.

The Philosophy of St. Thomas Aquinas. By Etienne Gilson. Eng. trans. by E Bullough. Cambridge, 1924.

Thomas Aquinas: His Personality and Thought. By Martin Grabmann.Eng. trans. by Vergil Michel. New York. 1928. Chs. 11, 12.

The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1923. Chs. 3, 4, 5.

Social Theories of the Middle Ages, 1200-1500. By Bede Jarannicide. By Oscar Jàszi and John D. Lewis. Glencoe, III., 1957. Part I.

Dante and the Legend of Rome. By Nancy Lenkeith. London, 1952.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954-Chs. 1, 3, 4.

Mediaeval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury. By Hans Liebeschutz. London, 1950.

The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages. By C.H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 6.

On the Governance of Prince By Thomas Aquinas. Eng. trans. by G.B. Phelan. Rev.

ed. Toronto, 1948. Introduction by I.T. Eschmann.
Illustration of the History of Mediaeval Thought and Learning. By RL. Poole, 2nd ed. rev. London, 1920. Ch. 8.
"Political Thought to c. 1300". By W.H.V. Reade. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VI (1929), Ch. 18.
"The Political Theory of Dante". By W.H.V. Reade. In Dante: De monarchia. Oxford, 1916. Introduction.
La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin. By B. Roland-Gosslin, Paris, 1928.
The Social Teaching of the Christian Churches. By Ernst Troeltsch. Eng. trans. by Olive Wyon. 2 vols. New York, 1949. Ch. 2.
John of Salisbury. By Clement C.J. Webb. London, 1932.

الفصل الرابع عشر
فيليب الجميل وبونيفاس الثامن

تحمس القديس توماس ودانتى لنظرية تقليدية بشأن مجتمع أوروبى واحد، حتى إنهما أخفقا فى تقدير مدى ما تتعرض له الأسس التى قامت عليها هذه النظرية من خطر، ومدى ما تتعرض له الأسس التى قامت عليها هذه النظرية من خطر، ومدى قرب وقوع تلك التطورات التى سوف تقضى على النظام الذى أيقنا بأنه خالد لا يفنى. وقد عجز دانتى عن إدراك زيف ما كانت تدعيه إمبراطورية القرن الرابع عشر من قدرة على التحكم فى السياسة الأوروبية. كما أنه لم يفطن إلى أن الاختلافات بسبب القومية قد قسمت الأمم التى كان من المنتظر أن تحكمها هذه الإمبراطورية. وقد عجز كل من توماس ودانتى أيضًا على أن يقدرا تأثير الدراسات القانونية التى قامت فى القرن الثالث عشر، سواء ما اتصل منها بالقانون المدنى أو بالقانون الكنسى، على رابطة المودة القديمة التى كانت نظرية جلاسيوس تفترض وجودها بين السلطتين الإمبراطورية والبابوية. كان أرسطو أسوأ مرشد لهما فى هذا المقام، وكان أثر التقيد بحرفية القانون فى المناقشات السياسية فى الفلاسفة وعلماء الدين أبطأ منه على رجال السياسة والإدارة. فقد وضع مشرعو الكنيسة نظرية عن البابوية، حولت حق الكنيسة فى رعاية الأمور الروحية إلى حق لها فى فرض السيطرة القانونية. وكان من الصعب فى القرن الرابع عشر مواجهة هذا الادعاء بالإنكار الشامل

لشرعية القانون الكنسى كما حدث فيما بعد فى القرن السادس عشر. فقد كان أول شىء يحتاج إليه الناس هو عمل تحليل دقيق للسلطتين الروحية والزمنية - وبخاصة السلطة الروحية - إذا أريد الحد من سلطة البابا وحصرها داخل حدود معقولة. وأخيرًا عجز كلا الرجلين عن أن يقدرا خطر النزعة الزمنية التى تكمن فى ثنايا كتاب السياسة لأرسطو، وخصوصًا فى تلك النظرية التى قال فيها إن المجتمع المتحضر كامل فى ذاته، ولا يحتاج إلى أن تباركه أية قوة روحية علوية. وقد ظهرت كل هذه الاتجاهات الدالة على الانحلال خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

وحدثت هذه العملية على هيئة ثلاث موجات عظيمة هى موضوع حديثنا فى هذا الفصل من الكتاب والفصلين التاليين؛ ففى الموجة الأولى وهى النزاع الذى قام بين البابوية، ومملكة فرنسا الذى استمر من سنة ١٢٩٦ إلى سنة ١٣٠٣، بلغت نظرية الإمبراطورية البابوية أوجها، وهى النظرية التى قررها القانون الكنسى قبلا. غير أنه فى نفس الوقت تغلبت عليها الوحدة القومية التى كانت لملكة فرنسا، وأخذت معارضة النظرية شكلاً جديًا واتجاهًا، إذ كانت هذه المعارضة تدور على الحد من السلطة الروحية، وعلى طلب استقلال الممالك بصفتها مجتمعات سياسية مستقلة. أما فى الموجة الثانية وهى النزاع بين چون الثانى والعشرين John XXII ولويس البافارى Lewis the Bavarian بعد الموجة الأولى بخمسة وعشرين عامًا، فقد تبلورت المعارضة البابوية. وقد قام وليام أكام، لسان حال الآباء الفرنسيسكان العنيدين، بترتيب عناصر المعارضة ضد البابا، مستلهمًا هذه العناصر من صلب التقاليد المسيحية نفسها، أما مارسيليو فقد فسر الاكتفاء الذاتى للمجتمع المتحضر على أساس زمنى حقيقى، تؤيده فى ذلك آراء إراستس Erastus التى تنادى بوجوب تقييد السلطة البابوية. وفى أثناء هذا النزاع ظلت عملية الحد من سلطة الكنيسة وقصر الروحية على إعداد الناس للآخرة سائرة فى طريقها، على حين ظلت الكنيسة مؤسسة ذات كيان سليم. أما فى موجة النزاع الثالثة وكانت داخل الكنيسة نفسها هذه المرة، فقد اتخذت معارضة حق البابا فى منح صكوك الغفران وجهة أخرى جديدة، إذ لم

تعد نزاعًا بين السلطتين الروحية والزمنية، وصارت المرة الأولى التى يحاول فيها رعـايا الملك مطلق التـصـرف أن يفـرضـوا عليـه القـيـود التى يفـرضـهـا نظام الحكومات الدستورية النيابية. ولقد أخفقت هذه المحاولة فى الكنيسة من جانب حزب الإصـلاح الكهنوتى، ولكنها مع ذلك وضعت حجر الأسـاس لنظرية سياسية لم تلبث أن أصبحت فيما بعد محورًا لمنازعات ومشاحنات مشابهة قامت بين الحكام الدنيويين ورعاياهم.

الرجال العامون

وفى أثناء النزاع بين بونيفاس الثامن وفيليب الجميل الجميل اتخذ الجدال بين الطرفين مظهرًا أكثر دقة من حيث تحديد القضية بطريقة أوضح مما حدث فى أى نزاع سابق. فقد عادت الحجج القديمةإلى الظهور واشتد النقاش عليها من جديد. وأعيد تحليل نفس الفقرات التى سبق اقتباسها من الكتب المقدسة، كما أعيدت دراسة نفس السوابق التاريخية، وأعيد أيضًا تفسير هبة قسطنطين وانتقال الإمبراطورية إلى شرلمان. وقد توحى النظرة السطحية فى هذه المسائل بأن شيئًا لم يتغير، ولكن الحقيقة أنه حين بدأت النظرية السياسية صفحة جديدة، اتخذت نظرية الإمبراطورية البابوية شكلاً منظمًا محدودًا، نص فيه بوضوح على الحجج التى تؤكد السيادة للبابا على كل نوع من أنواع الحكم الزمنى. أما نظرية جلاسيوس، وهى نظرية السيفين، فلم تهجر صراحة، وإنما أعيد تفسيرها بعد أن جردت من كل ما يمت بصلةإلى مرماها القديم. ومما يستحق التنويه هنا أن تقرير نظرية الإمبراطورية البابوية جاء فى نفس الوقت الذى أخفقت فيه هذه النظرية عمليًا عند تطبيقها. وقد باء الجهد الذى بذله بونيفاس لإحياء السياسة التى اتبعها أنوسنت الثالث Innocent III بنجاح قبل ذلك بقرن من الزمان باء هذا الجهد بالفشل عند تنفيذ تلك السياسة التى انتهت بالخزى الذى لحق روما نتيجة للهجرة البابوية التى جعلت البابوات آلة فى يد ملوك فرنسا مدة ثلاثة أرباع قرن. وقد أسفر هذا الفشل عن ظهور العاطفة القومية كقوة جديدة فى السياسة الأوروبية، كما دل على تطور ذا أهمية فى

النظريات؛ فقد أسفر عن خلق نظرية تدعو إلى قيام مملكةذات كيان سياسى لا تستند إلى تقاليد الإمبراطورية. وبدلاً من أن يكون النزاع بين سلطتين روحية ودنيوية، صار نزاعًا بين ملك فرنسا المستقل فى جانب والبابوية فى الجانب الآخر.

ونتج عن هذا النزاع محصول هائل من الأدب الجدلى والأدب العارضى(١). وقد ظهرت فى هذا الأدب - وبخاصة فيما كتب دفاعًا عن فيليب - نغمة تختلف عن النغمة التى سادت النزاع الأول بين البابا والإمبراطور. وليس بصحيح أن الكتاب أصبحوا أقل عناية بالجدل الدينى، ولكن من المحقق أن كثيرين منهم كانوا أكثر اهتمامًا بالشئون الدنيوية، وليس من المبالغة أن نقول إنهم كانوا يعبرون عن وجهة نظر الطبقة الوسطى فى كثير من الأحوال. وكان معظم المدافعين عن الملك من طبقة رجال القانون، وهم رجال دربوا تدريبًا فنيًا واستخدموا للاضطلاع بوظائف فنية فى بلاط الملك أو فى مجالس الملك، وكانوا على أتم استعداد لتسخير مصادر القانون الرومانى لتأييد الملكية الوراثية. فكان من الطبيعى أن تعبر كتاباتهم عن صوت الواقعية السياسية وأن تعنى بمشكلات الإدارة والحكومة عناية خاصة، مثل علاقة الحكومة بمسائل التجارة، وسك النقود، والتربية الدنيوية، والإجراءات القضائية والمستعمرات. وظهر على يد يتيسر لأى كتابات سياسية مما ظهر قبل ذلك فى العصور الوسطى أن جمعت بين دقة النقد من ناحية والتحرر من أغلال السلطة من ناحية أخرى بمثل القدر الذى تميزت به الكتابات الجديدة.

ونسوق هنا مثلاً يبين ذلك الطابع الذى اصطبغ به تأليف أنصار الملكية، مختارين لهذا الغرض شخصية هامة هى شخصية بيير ديبوا Pierre Dubois. ومع أن ديبوا لم يكن من الشراح السياسيين بالمعنى الدقيق، فقد كان على الأقل من أعظم كتاب الرسائل القصيرة فى العصور الوسطى. ولما كان من رجال القانون(٢). بحكم مهنته، فقد كتب بصراحة رسالة يعرض فيها خطة ترمى إلى تجديد الحروب الصليبية، وإن كان من المشكوك فيه أن يكون قد حمل هذا الجانب من مشروعاته محمل الجد. وكانت خطته ترمى إلى أن تحتل فرنسا

المركز الدولى الذى كان للإمبراطورية فى أذهان الناس فى العصور الوسطى، ذلك المكان الذى خلا بسبب ضعف تلك الإمبراطورية. وجوهر مشروعه هذا هو إيجاد تحالف أوروبى ترأسه فرنسا لإلغاء الحروب، له مجلس نيابى تمثل فيه الدول الأعضاء، ومحكمة قائمة للفصل فى المنازعات التى تنشب بين الدول المتحالفة، واقترح ديبوا للوصول إلى هذا الغرض إدخال إصلاحات فعالة فى نظام الكنيسة يشمل إلغاء حياة العزوبية بالنسبة لرجال الكنيسة، ونقل سلطة الكنائس القضائية إلى محاكم الملك، وتنازل البابا عن الأرض التى يملكها نظير معاش سنوى يعطى له. واقترح ديبوا أيضًا إعادة تنظيم التعليم على أساس زمنى علمانى إلى حد بعيد، مع إفساح مجال لتعليم المرأة، وإدخال اللغات اليونانية والعبرية والعربية واللغات الحديثة فى برامج الدراسة، وكذا القانون والطب والعلوم والفلسفة واللاهوت. وليس هناك أكثر دلالة من هذا على عظم المكانة التى كانت تتمتع بها الجامعات فى الحياة الفكرية الأوروبية. وأخيرًا وضع ديبوا برنامجًا شاملاً للإصلاحات الداخلية فى فرنسا، كإعادة تنظيم الجيش وتحسين أحوال المحاكم حتى يصبح تنفيذ العدالة أكثر سرعة وأدق مساواة بين الناس، ويأتى بعد ذلك توحيد النقد وتنمية التجارة. وكان هذا البرنامج عظيمًا ومثاليًا بصفة عامة، وإن كانت بعض أجزائه سبقت مناقشتها، أما اقتراحه عن الإصلاح القضائى فإنه مع طرافته كان بعيدًا عن التعمق فى الدراسات النظرية.

الموقف النسبى لكلا الحزبين

كانت طبيعة النقاش بين فيليب وبونيفاس ذات صلة وثيقة بتطور النظريات التى كان كل من الفريقين يتمسك بها. وقد نشأت أهم موضوعات البحث من محاولة فيليب الحصول على المال عن طريق فرض الضرائب على رجال الدين فى فرنسا، وقد عارض بونيفاس هذه المحاولة وأصدر المنشور البابوى الشهير Clericis Laicos عام ١٢٩٦، وأعلن فيه أن مثل هذه الضريبة باطلة قانونًا، وحرم على القساوسة أداءها بغير إذن بابوى. ولكنه لم يلبث أن اضطر إلى التقهقر عن موقفه هذا بعد بضع سنين عندما اكتشف، لدهشته البالغة، أن القساوسة

الفـرنسـيين أنفـسـهم يقـفـون فى صف ملك فـرنسـا فى هذه المسـألة بـالذات بحـسبـانهـا مسـألة «قومـيـة» - لو صح لنا أن نسـتـعيـر هذا التـعريف الحـديث. وتتحصر أهمية هذا النزاع من الوجهة السياسية العملية فى أنها أظهرت فشل الخطط التقليدية التى كان البابا يعتمد عليها فى الماضى، كما أثبتت لبونيفاس عقم المحاولات التى تبذل لكبح جماح الملك بإثارة فوضى الحزبية والانقسام بين طبقة النبلاء الإقطاعيين. وهكذا تبين بجلاء أن عاملاً فعالاً يستند إلى تنسيق القوة السياسية كان على وشك الظهور. ومن جهةأخرى كانت مشكلة فرض الضرائب على ممتلكات رجال الدين مسألة حياة أو موت بالنسبة للنظام الملكى. ولو استطاع بونيفاس تنفيذ ما جاء فى منشوره بصورة حرفية، لما كان لأى حكم ملكى أن يستقر فى أوروبا إلا بإذن من البابا. وحتى الحكم الملكى الإقطاعى نفسه ما كان ليستطيع أن يحيا لو أن كل الأرض التى يملكها رجال الكهنوت أعفيت من رسوم الإيجار الإقطاعى، وفضلاً عن ذلك كان الملك أن يمتنع عن اتباع السياسة الوحيدة الكفيلة بتوفير القوة اللازمة للملوك الإقطاعيين، ألا وهى تركيز الأعمال فى رجال حاشيته ووضع الإدارة فى أيدى أناس يستطيعون الاعتماد على أنفسهم. وقد كان أعظم نجاح صادفه حكم فيليب هو تنظيم المحاكم الفرنسية وبرلمان باريس.

ولما كان النزاع خاصًا بحق رجال الدين فى تملك الأرض، فقد اضطر أنصار البابا إلى التوسع فى مناقشة سلطة البابا أكثر من ذى قبل. لقد شمل النزاع على سلطة تنصيب الأساقفة موضوع استقلال الكنيسة بالمسائل الروحية، ولكن كان من الصعب التمسك بأن من شأن هذا الاستقلال أن يعفى رجال الكنيسة من أى التزامات مدنية. ثم كان لابد من التساؤل عما إذا كانت طلبات البابا بخصوص حق الكهنة فى التملك لا تتنافى مع تعاليم المسيحية التى قضت على الوظائف الدينية بالفقر والحرمان. وعلى أية حال فقد دعت طبيعة النزاع إلى وجوب وضع حد يفصل بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية، وهذا بدوره استدعى القيام بالمزيد من الدراسة والفحص الدقيق لطبيعة كل من السلطتين. فالمتاع، بهذه الصفة، يندرج بغير شك ضمن الأشياء الدنيوية، بالرغم من أنه ليس من

المعقول أن تتمكن الكنيسة من أداء عملها بطريقة عملية إذا هى حرمت الملكية الشخصية بشتى صورها. فإذا كانت السلطة الروحية تمتد لتشمل كل ما يمكن أن يكون وسيلة لبلوغ الأهداف الروحية، تعين التسليم بأن الكنيسة يجب أن تكون صاحبةالكلمة الأخيرة حتى فى المسائل الدنيوية. ومن ناحية أخرى إذا انحصرت المسائل الروحية فى وظائف لا يحتاج القيام بها إلى وسائل مادية، فإنه لا حاجة إلى وصف النواحى الروحية بأنها سلطة مهما أضفينا عليها من نعوت التكريم والتشريف. ويترتب على ذلك وجود وجهتين يمكن أن يتجه إليهما الرأى عند دراسة النظريتين. فقد اتجهت النظرية البابوية بحكم منطقها إلى المطالبة بسلطة نهائية للإشراف والإدارة تجعل للكنيسة ومحاكمها الكلمة الأخيرة فى أى نزاع يستحق المناقشة بدون أن يكون فى ذلك أى تخط للحكومة الزمنية. أما أنصار نظرية السلطة الملكية فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى الحد من السلطة الروحية بقدر الإمكان وقصرها على المسائل المتصلة بالضمير، مع استنادها إلى قوة السلطة الزمنية فى ممارسة عملها.

أما النزاع الفرنسى فقد تبدل الموقف من الناحية التكنيكية، وانقلب الوضع بالنسبة للفريقين المتنازعين، فالتزم الجانب الدينى - لا الزمنى - موقف الدفاع.ولذلك لم تكن سلطة الملك وحدها هى التى وضعت موضع الاختبار بل وضعت معها سلطة البابا نفسه. لذلك أصبحت سلطة البابا على الكنيسة ومداها، وإمكان اتهامه بالمروق والخروق عن الدين، وإشرافه على أملاك الكنيسة، وحكمه فى المسائل الخاصة بالتعاليم الدينية - وبالاختصار أصبح كل ما يتعلق بالحكم الكنسى ودور البابا فيه، موضع فحص ونقد دقيقين. وكان لفتح باب المناقشة فى هذه الأمور أثر عظيم فى تطورها؛ ففى خلال القرن التالى كان خضوع البابوية لنفوذ فرنسا، وكذا فضيحة الانقسام الكبير الذى كان نتيجة مباشرة لذلك، كان هذان الأمران سببًا فى جعل مسألة الحكم فى الكنيسة أهم موضوع للنقاش السياسى فى أوروبا. فلم يُكتف بتحليل طبيعة السلطة الروحية ، بل تطورت فى نهاية المطاف إلى معارضة البابا باعتباره السلطة العليا فى الكنيسة وانتشرت، وكان لذلك عواقب خطيرة ظهرت بجلاء تام فى الإصلاح

البروتستانتى. وفضلاً عن ذلك كان لموضوع وجود السلطة المطلقة التى تعارض وجود سلطة نيابية فى الكنيسة أثر سىء غير مباشر حينما حان دور مناقشة هذا الموضوع بشأن السلطة فى الدولة نفسها.

ولقد كان عدد الكتب التى نشرها الطرفان فى هذا الموضوع كبيرًا، ولا جدوى من ذكرها، وأما وصفها جميعًا فأمر مستحيل. ويبدو أن خير الطرق هو أن نذكر المواقف التى اتخذها كل من أنصار البابوية من ناحية، وأنصار السلطة الزمنية من ناحية أخرى بصفة عامة، مع التنبيه إلى العوامل الجديدة التى ظهرت فى كل حالة. ويحسن بنا لكى نعطى القارىء صورة واضحة عن الطريقة التى اتبعها كل فريق لعرض قضيته، يحسن أن نختار كاتبًا يمثل أو يعبر عن آراء كل منهما. ونبدأ باختيار من يعبر عن آراء الموالين للبابوية، ألا وهو إيجديوس كولونا Egidius Colomma الذى ألف كتابًا دعاه (سلطة الكنيسة The Power of the Church) دافع فيه عن الإمبراطورية البابوية دفاعًا أقوى من أى دفاع آخر ظهر فى أى كتاب غيره فى أى زمن من الأزمان. ونختار لقضية أنصار الملكية كتاب ون باريس John of Paris الذى ينتمى إلى الآباء الدومنيكان، وهو كتاب كان له أقوى الأثر فيما بعد. وسنبدأ فى هذا الفصل بشرح نظرية سلطة البابا وخاصة كما فصّلها ايجديوس ثم نتبعها بنظرية المعارضين للبابوية مع شرح مستفيض للحجج التى تقدم بها جون باريس.

المطالب البابوية

إن الموقف الذى حاول بونيفاس أن يسترده فى نضاله ضد فرنسا، والسياسة التى أخذ نفسه باتباعها لبلوغ غايته، كانا مأخوذين من الطريقة التى سبق أن أخذ بها البابوات فى القرن الثالث عشر وبخاصة إنوسنت الثالث والرابع، ومأخوذين أيضًا من النظرية التى عمل على تطويرها واضعوا القانون الكنسى الذى كان إنوسنت الرابع من أشهرهم[٢]. ولم يكن الفرق بين هذه النظرية وتلك التى تمسك بها جريجورى السابع هو طلب المزيد من السلطة. وربما كان من

الصعب صياغة نظرية أكثر تمجيدًا لمركز البابا من نظرية جريجورى. وإنما الفرق بينهما فرق قانونى فى جوهره، فقد تضمنت دقةأكثر فى تصوير سلطان البابا جاءت نتيجة لدراسة وافية للعلاقة القائمة بين البابا ومرؤوسيه فى الكنيسة، وكذلك بين السلطتين الروحية والزمنية. ويمكن القول إجمالاً بأن الخلاف كان بين نظرية تطالب، بشكل عام يشوبه بعض الغموض، بالاعتراف بسمو السلطة الروحية وحقها فى رعاية الأخلاق والآداب، ونظرية منهجية منظمة تبين الحقوق والسلطات. وتبين كتابات توماس أن أحدًا من طلاب الفلسفة السياسية فى القرن الثالث عشر لم يدرك أهمية هذا التقدم والتوسع فى النظريات. ولكن النزاع بين بونيفاس وفرنسا يدل على أن المشرعين وفقهاء القانون أدركوا هذا التوسع إدراكًا كاملاً فى أواخر ذلك القرن. وقد أفضى إحياء الدراسات القانونية فى القانونين الرومانى والكنسى إلى تجديد مبادىء اتباع حرفية القانون، تلك المبادىء التى كانت دائمًا من أهم تراث الرومان التى أصبحت جزءًا ثابتًا من الفكر السياسى.

لم تتنكر القائمة الهائلة التى صنفها واضعوا القانون الكنسى وذكروا فيها السلطات التى انتهوا إلى المطالبة بها، تلك السلطات التى مارسها فعلاً أعظم البابوات مثل إنوسنت الثالث ـ لم تتنكر هذه القائمة علانية للتمييز الذى كان معترفًا بوجوده منذ القدم بين السلطتين، ولم تحاول أن تنكر أن السلطتين كانتا مختلفتين فى الهدف وطرق التنفيذ. غير أن هذه المطالب كانت توحى بأن فصل السلطتين الروحية والزمنية واستقلال كل منهما عن الأخرى كان فى الطريق إلى التصفية. وقد بلغت عملية التصفية هذه نهايتها أثناء النزاع مع فرنسا. ففيما يختص بالانتخابات الإمبراطورية أصدر إنوسنت الثالث منشوره الشهير Venerabilem سنة ١٢٠٢ طالب فيه بحقه فى التصديق على صلاحية المرشح الفائز فى هذه الانتخابات، وبحقه أيضًا فى النظر فى أى انتخابات غير سليمة أو قام بشأنها نزاع. وقد سعى فى كل معاملاته مع الحاكم الآخرين لأن يكسب لنفسه حق الفصل فى مسائل خاصة وحق السيطرة على طبقات خاصة من الناس. ويكون بهذا قد طلب بأن يكون له الحق فى الفصل فى المعاهدات

والاتفاقيات بين الحكام، وبنى طلبه هذا على النظرية التى تقول بأن للكنيسة حق الإشراف على حلف اليمين، وكان هذا فى الواقع بمثابة المطالبة بأن يكون للبابا وصاية عامة فى الحرب والسلم، وأن يكون له الحق فى إرغام الفريقين المتخاصمين على الخضوع للتحكيم. كما طالب أيضًا بالوصاية الخاصة على الأرامل والقصر ، وبسلطات خاصة لوقف الزندقة تشمل حقه فى مصادرة أموال الزنادقة وطردهم من الوظائف، ومعاقبةالحكام الذين يظهرون عجزًا فى تنفيذ أوامر الكنيسة بخصوص هذه المسائل. وسعى البابا أيضًا إلى أن يكون له حق الإشراف العام على القضاء وتحويل القضايا التى جانبها العدل أمام المحاكم المدنية إلى المحاكم البابوية الخاصة.وبديهى أن يكون للبابا نفسه أو لمحاكمه فى هذه الحالة الكلمة الفصل فى هذه القضايا. ولا شك أن إنوسنت قصد أن تحتفظ المحاكم الزمنية بسلطتها وتستمر فى النظر فى معظم القضايا لأنه لم يصر على أن تحل سلطته محل الحكام الزمنيين، أو أن يستمد هؤلاء الحكام سلطتهم منه. ولكنه كان يرى أن تكون للبابا سلطة الإشراف العام التى يمكن أن تمتد وقت الضرورة إلى كل مشكلة تقريبًا، وبالطبع كانت السلطة الدينية ذاتها هى التى تحدد هذه الضرورة.

وعماد هذه النظرية هو مطالبتها للبابوية بسلطة لا نظير لها على الكنيسة نفسها، وفى علاقة الكنيسة بالسلطات المدنية، على أن تعلو هذه السلطة على أى سلطة يمارسها الآخرون وتختلف عنها. وبناء على هذه النظرية يكون للبابا ما سمى Plenitudo Potestatis وهو اصطلاح من الصعب تفسيره بغيره كلمة «السيادة». وقد تصدى إنوسنت الرابع لشرح هذه النظرية بدقة عظيمة، فأخرج السلطة البابوية من التبعية للتنظيمات الاقطاعية بأن قرر أن حق البابا فى التدخل ، أو فى خلع ملك مستهتر، لا يعتمد على أن هذا الملك تابع من أتباع البابا، وإنما خلع ملك مستهتر، لا يعتمد على أن هذا الملك تابع من أتباع البابا، وإنما يستند إلى Plenitudo Potestatis «الذى للبابا خليفة المسيح». وهذه السلطة منحة خاصة وهى جزء من العقيدة المسيحية، وفى ذلك يقول إنوسنت:

«إن السيد المسيح نفسه جعل بطرس وخلفاء بطرس خلفاء له حينما أعطاهم مفاتيح ملكوت السماوات وقال لهم: «أطعموا غنمى». وبالرغم من وجود وظائف عديدة وحكومات كثيرة فى العالم فإنه يمكن للناس أن يلجأوا دائما إلى البابا كلما دعت الضرورة، سواء أكانت ضرورة قضائية سببها أن القاضى غير واثق بصحة ما يحكم به قانونًا، أم كانت ضرورة انبعثت من واقع أنه لايوجد قاض آخر أعلى منه، أو لسبب أن الضعاف من القضاة لا يستطيعون تنفيذ أحكامهم أو أنهم غير راغبين فى أن يجروا العدل كما يجب أن يفعلوا»(٤).

فهذه السلطة الفريدة التى يملكها البابا وحده إن هى إلا «حق إلهى»، وهى تسبغ عليه مركزًا عاليًا، وتعطيه سلطة مراجعة أعمال كل أنواع الحكومات والإشراف عليها، دينية كانت أم زمنية. ولهذا السبب تتركز السلطتان الزمنية والروحية فى الكنيسة ويمارسها البابا. ويعادل هذا الرأى فى جوهره المطالبة بسيادة عامة يكون البابا بمقتضاها رئيسًا للهيئة القضائية جميعًا، لا كمنفّذ عام لأحكامها، ولكن كمحكمة لها الكلمة الأخيرة، وكمصدر للسلطة القضائية.

واستند الكتاب البابويون أثناء النزاع مع فرنسا إلى شيئين هما تلك السلطة التى مارسها إنوسنت الثالث فعلاً، وتلك النظرية الخاصة بسلطة البابا والتى صاغها إنوسنت الرابع وغيره من المشرعين. وقد شرح بونيفاس مركز البابا فى منشوره المسمى Unam Sanctam سنة ١٣٠٢ فذهب بهذا إلى أقصى حد فى التعبير عن سلطة البابا بأسلوب لم يسبق له مثيل فى أية وثيقة رسمية(٦). فلقد قرر المنشور أن هناك مبدأين أساسيين يقوم عليهما مركز البابا : أولهما أن البابا هو الرئيس الأعلى للكنيسة، وأن الخضوع له شرط لازم للخلاص من العذاب. والثانى أن السيفين (السلطتين) تابعان للكنيسة. ولا يزال التفريق بين وظائفهما قائمًا؛ فالسيف الزمنى لا يستخدمه القساوسة فعلاً، ولكن يستخدمه الملوك «بأمر من القساوسة وتحت توجيههم». فالسلطة الروحية هى العليا، ويحتم القانون الطبيعى العام خضوع الأدنى للأعلى. وعلى ذلك تكون السلطة الروحية هى التى تقيم السلطة الدنيوية وتشرف عليها، فى حين لا يحكمها هى غير الله، ثم إن منشأ سلطة الكنيسة هو أن البابا خليفة بطرس خليفة السيد المسيح.

وخلاصة القول إن المنشور البابوى كان عبارة عن عرض عام جارف لما قرره وفصله إنوسنت الرابع قبل ذلك.

ايجديوس كولونا

وكما سبق القول كان كتاب De ecclesiastica potestate الذى ألفه ايجديوس كولونا(٦) سنة ١٣٠٢ أعظم عرض القضية لا يستند إلى حجج قانونية بل يناقش القضية من وجهةفلسفية تجمع بين الإرسطوطالية الحديثة ونظرية سانت أوغستين القديمة التى أصرت على التمسك بأن النظام المسيحى يحتم أن تكون الدولة مسيحية. وفى الحقيقة أظهر ايجديوس فى مؤلفاته الأولى ما سماه البروفسور كارليل «احتقار لرجال القانون غريب مثير للضحك»(٧) مما يزيد من الدهشة لاستناد نظرياته إلى نقط قانونية تكوّن جزءًا هامًا من موقف البابا. وكتاب ايجديوس كثير الإعادة والتكرار، وينقصه التنظيم والترتيب الشكلى، ولكن مبادئه واضحة كل الوضوح. ويعرض إيجديوس القضية فى ثلاثة أقسام رئيسية: أولها الدفاع عن مبدأ سيادة البابا أو plenitudo Poteststis، وثانيها النتائج التى استخلصها من هذه النظرية فيما يتعلق بالحكومة والممتلكات، وثالثها الرد على الاعتراضات وبخاصة تلك التى استندت إلى مراسيم البابوات أنفسهم.

ويوجد تشابه قوىّ بين الأدلة التى ذكرها فى الجزء الأول من الكتاب وبين منشور البابا المسمى Unam Sanctam، ويمتد هذا الشبه إلى طريقة التعبير نفسها. ولما كان من المحتمل أن الكتاب كتب قبل المنشور، فلابد أن الصداقة بين بونيفاس والمؤلف كانت وثيقة. ويقول ايجديوس إن السلطة الروحية التى يتولاها البابا هى سلطة فريدة تعلو على ما عداها، وهى أصيلة فى المنصب نفسه، ولهذا فإنها لا تتوقف على الصفات الذاتية للرجل الذى يتولاها. وللسلطة الروحية الحق فى أن تقيم السلطات الزمنية وتشرف عليها. وقد أورد ايجديوس فى كتابه كل ما قيل قديمًا من الحجج مثل «هبة قسطنطين» وانتقال الإمبراطورية إلى شرلمان، والمقتطفات من الكتب المقدسة والسوابق التاريخية، ولكنها جميعًا لم تكن

خلاصة نظريته؛ إذ كانت تعتمد اعتمادًا كليًا على العلو الذاتى للسلطة الروحية، وعلى الحجة التى تقول بأن الأعلى يحكم الأدنى فى كل زمان ومكان، وذلك طبقًا لقانون طبيعى. فيقوم النظام فى الطبيعة على مثل هذه التبعية، وليس لإنسان أن يفترض أن نظام المجتمع المسيحى يقل عن هذا النظام الطبيعى أو يخالفه. وفى هذا يقول ايجديوس:

«وكما تتحكم الروحية فى الاجسام المادية فى الكون نفسه - لأن السموات نفسها وهى أعلى الكائنات المادية وتسيطر على جميع الكائنات، تحكمها تدابير روحية - كذلك الحال بين المسيحيين، يخضع الحكام الزمنيون جميعًا والسلطات الدنيوية كلها لحكم السلطة الروحية والكهنوتية، وبخاصة حكم البابا الذى يتولى أعلى وأسمى مركز فى الكنيسة وبين القوى الروحية»[٨].

ويلوح أن هذه النظرية كما وصفها ايجديوس وظل متمسكًا بها إن هى إلا خيط من نظريات القديس أوغستين وقانون أرسطو عن الصورة والمادة.

والجزء الثانى من الكتاب - وهو الذى طبق فيه المؤلف فلسفته بصفة خاصة على المسائل التى يدور حولها النقاش - يشرح النتائج الجوهرية التى وصل إليها. وتدور مناقشته حول مفهوم الـ Dominium ويشمل التملك واستخدام الممتلكات، وكذلك السلطة السياسية. فهو يرى أن ما يملكه الإنسان إنما هو وسيلة، ثم يقتبس رأى أرسطو ليدلل على أن قيمة الوسيلة وشرعيتها تتوقفان على الهدف الذى ترمى إليه، فتملك المتاع والسلع، وتملك السلطة السياسية، عمل طيب ما دام يخدم الأهداف الإنسانية التى هى فى أعلى صورها أهداف روحية. فإذا لم يسخر الإنسان سلطته وماله لخدمة تلك الأهداف الروحية كانا وبالاً عليه لأنهما حينئذ لن يكونا سبيلاً للخلاص من العذاب، وإنما سببًا لتعذيب الروح. ولكن الكنيسة هى السبيل الوحيد للخلاص، وهذا يستتبع أن كل تملك يحتاج إلى تكريس الكنيسة له حتى يصبح حقًا وقانونيًا. ومن الخطأ أن يظن الإنسان أن وراثة المال يسوغها التناسل الحيوانى، إذ أن ما يسوغها إنما هو التجديد الروحى الذى يأتى عن طريق الكنيسة. وبهذا لا يكون التملك أو استعمال العقار قانونيًا،

ولا تكون ممارسة السلطة قانونية ولم يكن من يمارسهما خاضعًا لله، ولا يكون خاضعًا لله من ليس خاضعًا للكنيسة.

«وعلى ذلك فالأحرى بك أن تعترف بأنك تتملك ميراثك وكل ممتلكاتك من متاع من الكنيسة، وعن طريق الكنيسة، ولأنك ابن الكنيسة، أكثر من ميراثك له عن أبيك، أو عن طريقه، وليس لأنك ابنه»(٩).

والتعميد والتكفير عن الذنوب هما وحدهما اللذان يجعلان الإنيان جديرًا بأن يكون صاحب مال أو متاع أو سلطة. أما الكافر فليس له أن يدعى حقًا فى متاع أو سلطة لأن ما يملكه يعد اغتصابًا مجردًا. فالحرمان من رحمة الكنيسة يلغى القانون، والعقود، وحقوق الملكية والزواج، وباختصار يلغى كل الأنظمة القانونية التى يقوم عليها المجتمع. ولكن بالرغم من استعمال ايجديوس لأسلوب أرسطو فى المناقشة فإنه وصل إلى النتائج التى ذكرها باقتباسه من كلام القديس أوغستين(١٠) الذى يقول إن كل دولة تقوم على العدل يجب أن تكون بالضرورة مسيحية، إلا أنه فى شرح كيفية تطبيق ذلك دلّ على أنه أقل إدراكًا من توماس الذى يقول: إن الكفر لا يحرم إنسانًا من ممارسة السلطة السياسية. وفى الواقع كانت استعانة ايجديوس بالأرسطوطالية استعانة سطحية، أو مجرد جدل على الطريقة الأكاديمية التى كانت شائعة فى ذلك الزمن، جدل خال من كل ذكر أو تقدير للصفات الأخلاقية التى تتصف بها الحكومات الزمنية بخلاف ما ذكره توماس. وكتاب ايجديوس فى جوهره يدعو إلى تلك النظرية الثيوقراطية القديمة (التى تقول إن الدولة يحكمها الإله مباشرة أو بوساطة القديسين) التى كانت سائدة قبل إحياء الدراسات القانونية وقبل نقل فلسفة أرسطو.

وقد انصرف ايجديوس فى باقى الكتاب إلى القضاء على التباين الأساسى بين نظريته التى تنادى بسلطة بابوية عالمية وبين الأقوال المتناثرة التى جاءت فى منشورات البابا وغيرها، والتى تعترف باستقلال كل من السلطتين. ويحتج ايجديوس بأنه لم يقصد قط أن ينكر أن السلطتين متميزتان بعضهما عن بعض، أو أنه يجب عمومًا أن تظلا كذلك. فيجب دعم حقوق السلطة الزمنية بدلا من سحبها كلية؛ لأن الكنيسة لا ترغب فى أن تختلط السلطات وتتضارب. ثم إنها

لاتريد أن تحل محل السلطة الزمنية ولكن لها أن تتداخل إذا دعت لذلك أسباب كافية ولكى تحافظ على القيم الروحية. غير أنه لم يكن لاحتجاجاته ذلك الأثر الكبير الذى كان للعدد العظيم من الحالات التى سوّغ فيها تدخل البابا. فللسلطة الروحية الحق فى التدخل فى أية حالة تكون فيها السلطة الزمنية قد أتت أمرًا تتجمعنه خطايا كبيرة. وهو يقول فى سذاجة إن هذه السلطة «واسعة وعديدة لدرجة أنها تمثل كل الحالات الزمنية». وعلاوة على ذلك فللكنيسة حق شرعى خاص فى حفظ السلام بين الحكام وفى ضمان تنفيذ المعاهدات، وهى تستطيع التدخل إذا أظهر الحكام إهمالا لواجباتهم، أو إذا اتضح أن القانون المدنى غامض أو ناقص. ثم إن القائمة التى وضعها ايجديوس وضمنها حقوق البابا ترمى إلى تعديد السلطات الخاصة أكثر مما تذكر السلطات التى يمارسها البابا بحكم العادة، ولكنها تبين فى وضوح أن للبابا الحق فى أن يفصل فى أية قضية من القضايا دون قيد أو شرط. صحيح أنه لا ينبغى له أن يتصرف تصرفًا استبداديًا، أو أن يترك «بدون رادع»، ولكن من الواجب أن يحوز الثقة بأنه سيتخذ لنفسه من القانون رادعًا.

وختم ايجديوس كتابه ببضعة فصول حاول فيها أن يوضح معنى السيادة أو Plenitudo Potestatis التى تعزى إلى البابا، توضيحًا أكثر تحديدًا. وقد فسر ايجديوس السيادة هنا بزنها سلطة مستقلة، أو سلطةذات قوة دافعة ذاتية، ويتولاها «الرجل الذى يستطيع أن يعمل بدون معونة سبب من الأسباب ما يستطيع عمله بمعونة هذا السبب». ولا يعرف ايجديوس سوى سلطتين يتوافر فيهما هذا الشرط، وهما: الله، والبابا. فسلطة البابا فى المسائل الروحية مطلقة ولا يعلو عليها سوى سلطان الله. فالبابا أساسًا هو الكنيسة، بمعنى أنه لا يمكن خلعه أو اعتباره مسئولا، وأن له السلطة النهائية على القانون الكنسى وعلى سائر الأنظمة الكهنوتية. وبذلك يقرر ايجديوس أن للبابا السلطة الكاملةفى إقامة الأساقفة بدون الالتجاء إلى الأساليب المعتادة فى الانتخاب، ولو أن واجب المحافظة على مظاهر القانون يقع على عاتقه. ويلاحظ أن هذه الحجة تشبه فى جوهرها تلك التى استخدمت فى القرن السادس عشر لتؤيد تولى الحكم

بمقتضى الحق الإلهى. وعلى ذلك فالحق الإلهى للملك صورة من الحق الإلهى للبابا. ولكن ايجديوس يعتبر السيادة ملكًا خاصًا للسلطة البابوية فقط. وحينما ألف كتابه لم تكن هذه النظرية لتطبق على أى حاكم أمنى، إذ أنه لا يمكن أن يعتبر من خلفاء القديس بطرس. ولكن عندما حان الوقت لحماية استقلال الملوك من تدخل رجال الدين. وكان هذا جزءًا مهمًا من حجة الموالين للملكية، كان من الضرورى للسلطة الزمنية أن تبرز نظرية مماثلة لتلك التى تؤيد البابا. ولقد كانت نظريةالحق الإلهى للملوك كما رآها جون نفيل فيجيز John Neville Figgis محاولة شاذة ولكنها مكشوفة استخدم فيها علم اللاهوت لفصل الأنظمةالزمنية عن الأنظمة الدينية، غير أنها أصبحت كذلك آلة سهلة فى يد أنصار الملكية استعملوها عندما ثار النزاع السياسى بين الملوك ورعاياهم.

القانون الرومانى وسلطة الملك

بلغ التوسع فى سلطة البابا أقصاه فى النظام الذى رسمه لها ايجديوس. ولكن علينا أن نستعمل كلمة التوسع بحذر وحكمة، فعلى الرغم من أن النظرية ظلت تعتمد على المطالبة من جانب الكنيسة بممارسة السلطة الروحية فإنها اتخذت معنى أوسع يعتمد على المركز الذى كان للإمبراطور فى القانون الرومانى. ولقد صدق هوبز Hobbes فى وصفه الخبيث للبابوية حين قال إنها «شبح الإمبراطورية الرومانية الميتة يجلس متوجًا فوق قبرها». فأصبحت السيادة البابوية التى يستطيع أن يعتمد عليها وحدها الحق القانونى للتملك؛ الحكم الوحيد فى الحقوق العامة والخاصة فى كل مكان، أما نظرية جلاسيوس التى تقول بوجود سلطتين مستقلتين فقد أصبحت عتيقة لها احترامها التقليدى، والتقليدى فقط، وإن أضحت فى الواقع غير ذات موضوع. وإذا فرض أنه لابد أن تكتسى السلطة الروحية بلباس من القوة القانونية، كانت نظرية سيادة البابا المطلقة هى النتيجة الوحيدة للتطورات التى بدأها البابا جريجورى السابع. وكان البديل لكل هذا هو إنكار حاجة السلطة الروحية إلى صرح يسندها من الأوضاع القانونية. فيجب أن يقتصر عمل السلطة الروحية بقدر الإمكان على التعليم

الدينى والأخلاقى، وحينئذ تتاح الفرصة للحكومة الزمنية لتصبح فى النهاية نظامًا زمنيًا حقيقيًا. ويمكن إرجاع بداية هذه العملية إلى تاريخ النزاع مع فرنسا فى أوائل القرن الرابع عشر.

كان القانون الرومانى الذى يرى وجوب تركيز السلطة القانونية فى يد الإمبراطور ذا أهمية كبرى للذين كانوا يناصرون ملك فرنسا، وكذلك للذين يناصرون البابا. فظهرت فى القرن الثالث عشر النظرية التى إن القانون من عمل الأمير. وكانت هذه النظرية بدعة بالنسبة لتقاليد العصور الوسطى التى كانت سائدة فى ذلك الوقت، ويعود الفضل فى ظهورها إلى دراسة القانون الرومانى(١١). لقد كانت نظرية المشرعين هى بالطبع نفس النظرية المدمجة فى مجموعة القوانين التى جمعت فى مدونة جستنيان، وخلاصها أن لإرادة الملك قوة القانون، ولو أنه يستمد هذه الإرادة من الشعب الذى خلع عليه هذه الصفة. ونشأ فى القرن الثالث عشر خلاف فى الرأى بين المشرعين حول ما إذا كان هذا العمل من جانب الشعب يجرده من حق سن القانون، فرأى بعضهم ذلك، فى حين رأى البعض الآخر أن بعض السلطة لا يزال باقيًا فى يد أفراد الشعب الرومانى. وعلى أية حال اعتنق عدد كبير من المشرعين النظرية التى تقول إن القانون يحتاج إلى تشريع وإنه يعبر عن إرادة زعيم ذى مركز رفيع، فأوجدت هذه النظرية عنصرًا جديدًا فى الموقف بعد أن ظل القانون يعتبر حتى ذلك الحين جزءًا من عادات الأمة وتقاليدها. كما فرقت هذه أيضًا بين حكومات تسير على هدى قوانين مستمدة من الشعب، وأخرى تسير على قوانين من صنع الملك، وعلى وجه التقريب فرقت بين الحكومات الدستورية والحكومات المطلقة.

كانت السلطة التى عزاها القانون الرومانى إلى الاستطاعة تطبيق حرفية القانون على الملوك والدول الأخرى المستقلة استقلالا فعليًا. وكان الأمر يحتاج إلى تفسيرات طويلة لتخليص القانون من كل تلميح أو إشارة حرفية إلى الإمبراطور حتى يمكن لكل حاكم مستقل أن يحتل مركز الأمير فى نطاق مغزى القانون(١٢). وكانت هذه الخطوة ضرورية للوصول إلى شيئين هما وجود سلطة سياسية مستقلة تتمتع بالسيادة الإمبراطورية، ووجود سلطة أخرى هى أساسًا

زمنية وقانونية فى طبيعتها. وقد استغرق تكوين هذه الفكرة الأخيرة زمنًا طويلا، ويدخل زمن اكتمالها فى نطاق تاريخ الدولة الحديثة أكثر مما يدخل فى تاريخ دول العصور الوسطى. ولكن لعب النزاع بين ملك فرنسا والبابا فى أوائل القرن الرابع عشر دورًا خطيرًا فى استتباب السيادة القومية للملكية فى فرنسا. وحتى رجال الكهنوت الفرنسيين وقفوا بجانب الملك فى تأكيد استقلال فرنسا عن كل من الإمبراطورية والبابوية. وظهرت فى أواسط القرن الرابع عشر قاعدة قانونية تقول إن للملك حق التمتع بسلطات الحكم فى مملكته، كما أن للإمبراطور نفس هذا الامتياز فى الإمبراطورية Rex in regno suo est imperator regni sui[١٣]. وقد طلب فيليب من أولاده أن يقسموا أمامه على عدم الاعتراف بالسيادة لغير الله.

وإذا نظرنا فى كتابات أنصار الملكية ككل لا يتجزأ، بدا لنا تأثير الدراسات القانونية فيها واضحًا. فالتمييز بين المسائل - وكان غامضًا فيما مضى - أصبح محدودًا واضحًا. ويصدق هذا على التمييز الأساسى بين الروحية والزمنية، وهو ما هاجمه المشرعون على اعتبار أنه فى أساسه مشكلة تعين حدود سلطتين.فقد نتج عنه أن أصبحت أنواع معينة من القضايا من نصيب المحاكم الكنسية، وأصبحت أنواع أخرى تابعة للمحاكم المدنية، فى حين ظلت بين هذه وتلك قضايا فى كل منها ما يهم السلطتين معًا. وكان الاتجاه إلى توضيح جوانب هذه المشكلة القانونية يميل نحو زيادة توضيح الفرق بين المسائل القانونية التى يستعان فيها بسلطة الملك التنفيذية، وبين المسائل الأخلاقية التى تخضع لتعاليم الكنيسة.

وعلى العموم كان الاتجاه بين المشرعين المتحمسين للملكية هو أن يقصروا السلطة الروحية على التعليم الدينى والأخلاقى، وبذلك يجردونها من استعمال السلطة التنفيذية إلا إذا جاء هذا الاستعمال من جانب السلطة الزمنية. وبعبارة أخرى سارت الأحوال فى هذا الاتجاه حتى انتهى الأمر بعد مرور جيل من الزمان، إلى أن تصبح السلطة الروحية، كما قال مارسيليو، صاحبة حق فقط فى تعليم الناى وهدايتهم. وكان لهذه النظرية المحدودة بالنسبة للسلطة الروحية علاقة بما كان سيطلبه البابا من إطلاق يده فى الكنيسة، فيمكن اعتبار

القساوسة جميعًا، أو الأساقفة على الأقل، أكفاء ومتساوين فى القيام بالواجبات الروحية البحتة. وترتب على ذلك أن اعتبرت الهيئة الرئيسية فى الكنيسة مجرد نظام إدارى مناسب مهمته تيسير العمل. ولقد سار النزاع على أهمية ممتلكات الكنيسة حتى وصل إلى نفس النتيجة. فالإشراف على هذه الممتلكات كان يعتبر وسيلة فقط فى نظر الكنيسة وذلك طبقًا للتعاليم الروحية. ولما كان التمييز بين الأشياء الروحية والزمنية قد أصبح أكثر تحديدًا، كان طبيعيًا أن يصير الإشراف على الممتلكات فى مثل هذه الحالة وتحت هذه الظروف، حتى الإشراف على تلك الممتلكات التى تخضع لأغراض كهنوتية، من اختصاص الملك. وفى الوقت نفسه ساعد تحليل نظرية التملك على توضيح الفرق بين الحق العام فى الإشراف على الممتلكات وفرض الضرائب عليها وبين حق الفرد الخاص فى الملكية.

جون باريس

قد لا يوجدبين الكتب التى ألفت دفاعًا عن الملك كتاب أشد بيانًا أو أكثر أهمية من الوجهة التاريخية من كتاب[١٤] De Potestate Regia et Papali (١٣٠٢ - ١٣٠٣) الذى ألفه جون باريس John of Paris. ومما يزيد فى أهمية هذا الكتاب أن مؤلفه من طائفة الدومنيكان، فضلا عن أنه كان فرنسيًا أيضًا. وقلما حاول جون أن يبرز شيئًا من الفلسفة السياسية فى كتابه، وإنما ترجع أهمية الكتاب إلى كثرة ما فيه من التفصيلات. ومع أن المؤلف يسوق الحديث فى كلام عام. فمما لا شك فيه أن أحداث السنوات الست السابقة على تأليفه كانت لاتزال عالقة فى ذهنه. وفى الوقت نفسه، كانت الأرسطوطالية التى شارك فيها توماس عاملا مهمًا فى تحديد وجهة نظره، وفى ابتعاده عن الأرسطوطالية المزيفة التى اعتنقها ايجديوس. ففى المقام الأول شعر جون، تمامًا كما يشعر المشرعون، أن لا حاجة به إلى أن يضفى على الإمبراطورية أى نوع خاص من الاستعلاء. فقال فى الفصول الأولى من الكتاب إن الكنيسة تتطلب انتشارًا عالميًا لا تتطلبه السلطة السياسية. وإن المجتمع المدنى ينشأ بوحى من غريزة طبيعية، مع اختلاف الناس فى الميول والمصطلح. وإن التقسيم السياسى الطبيعى هو تقسيم العالم إلى

أقاليم وممالك، ليس لمن يسكنونها حاجة إلى أن يخضعوا لرئيس واحد. وإذا كان صحيحًا أن جون ينسب إلى الإمبراطور فى بعض الأحيان سلطة وهمية عامة شاملة، إلا أنه كان حازمًا وغير متردد فى تأكيده لاستقلال فرنسا. وعنده أن المملكة هى المجتمع المكتفى اكتفاء ذاتيًا، وقد أخذ هذه النظرية عن أرسطو. وهو لا يرى صعوبة فى الاعتراف بالاستقلال الذاتى لكل الوحدات الموجودة فعلا. يأتى بعد هذا ما قد يكون أكثر أهمية؛ وهو أن الأرسطوطالية التى اعتنقها جون مكنته من أن يدحض رأى ايجديوس فى أن السلطة الزمنية تتطلب تكريس الكنيسة لها حتى تصير بذلك سلطةشرعى. فالسلطة الزمنية أقدم فى التاريخ من الكهنوتية وليست اشتقاقًا منها. هذا علاوة على أن من الخطأ الاعتقاد بأن السلطة الزمنية مادية فقط فى طبيعتها. فقد اقتبس من أرسطو، كما فعل القديس توماس من قبله، وجهة النظر التى تقول بأن الحكومة المدنية ضرورية فى ذاتها إذا أراد الناس أن يحيوا حياة طيبة، فضلا عن أن لها من المكاسب الأخلاقية التى يعود من ورائها ما يسوغ وجودها بصرف النظر عن موافقة المسيحية على ذلك أم لا. ومن ذلك نرى أن القول بأن السلطة الروحية أعلى من الزمنية من كل الوجوه إنما هو سوء استعمال لقانون أرسطو الذى يقول بإن الأعلى يحكم الأدنى. ولم ير جون بالطبع فى هذا إنكارًا للقيمة الأصيلة التى للسلطة الروحية، ولكنه استعمل طبيعة الحكومة الزمنية ليؤيد الدفاع التقليدى عن استقلال السلطات الزمنية.

ويذكر جون فى مقدمةكتابه أنه كتبه خصيصًا لكى يحل مشكلةالممتلكات الكنسية ولكى يبين طريقًا وسطًا بين خطأين متضادين. ثم يستطرد فيقول إن هناك من يؤكدون بأنه يجب ألاّ يكون للكهنة أى ممتلكات، ويطلق عليهم اسم الولدونسيين Waldensians. كما أن هناك أولئك الذين يجادلون بأن السلطة الروحية التى للكهنة تعطى لهم بطريق غير مباشر حق الإشراف على كل الممتلكات وجميع السلطات الزمنية. ثم يطابق بين الخطأ الأخير وبين الخطأ الذى وقع فيه الإمبراطور هيرود Herod حين ظن أن مملكة المسيح هى هذه الدنيا، غير أن من الواضح أن جون إنما يقصد من كلامه الرد على المشايعين

للإمبراطورية البابوية من أمثال ايجديوس وكتاب جون موجه ضد الخطأ الثانى، ويتلخص المركز الوسط الذى يقترحه فى الدفع بأن للكهنة الحق فى حيازة الممتلكات كوسيلة لأداء عملهم الروحى، ولكن يجب أن تتولى السلطة الزمنية الإشراف القانونى على هذه الممتلكات. فمن الخطأ البين أن يدفع أحد بأن تمتد السلطة الروحية إلى الإشراف غير المباشر على الممتلكات، لا لسبب سوى أن الممتلكات لازمة لتنفيذ الأغراض الروحية. وبهذا فقد جمع جون بين عدة نقط هامة تعتبر مكملة للبحث الذى استلزمه اتخاذه هذا الموقف العام. فهو أولا ينكر حق البابا فى حيازة الممتلكات الكنسية، إذ أنها لا تخص شخصًا بعينه وإنما هى ملك للطائفة كلها كهيئة مندمجة فى بعضها، وإشراف البابا عليها هو إشراف المنفذ فحسب. وبذا يمكن اعتباره مسئولا عن أى سوء تصرف فى ممتلكات الكنيسة. ثم هو ثانيًا يميز تمييزًا واضحا موقف الحكام الزمنيين من أنواع الملكية، وهى فى حالة العامة من الناس تتركز فى الأفراد، أما التنظيم السياسى أو التنظيم العام لهذه الممتلكات، فهو من حق الحاكم باعتباره رئيسا لمجتمع متحضر. فعلى الملك أن يحترم حقوق الملكية الخاصة للأفراد وأن ينظمها حسبما تمليه الحاجة أو الصالح العام.

وقد أخذ جون يناقش بنفس الروح موضحًا الفرق بين السلطتين الروحية والزمنية، ولا يزال الدليل على هذا الموضوع يستند إلى انفصال السلطتين اللتين تستمد كل منهما وجودها من الله مباشرة، وهو ما نودى به من قبل فى الدفاع عن الإمبراطورية فى نزاعها مع جريجورى. غير أن جون عالج هذه المسألة بطريقة منظمة. فقد فند اثنين وأربعين سببًا قيلت فى وجوب خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية واحدًا بعد الآخر. وأهم من ذلك أنه حلل السلطة الروحية الأصيلة فى القساوسة وتساءل عن مدى الحق الذى توحى به، إن كان هناك حق على الإطلاق، فى الإشراف على المتاع الدنيوى وعلى السلطة الزمنية. فالتكريس وإعطاء السر المقدس والوعظ والتعليم أمور روحية بحتة ولا تحتاج إلى وسائل مادية. فمنبع الحيرة والارتباك، هو حق رجال الدين فى محاكمة الأشرار وإصلاحهم، ويرى جون فى هذا المقام أن السلطة الروحية تملك فقط

حق الحرمان من رحمة الكنيسة، الأمر الذى لا يترتب عليه أية نتائج مادية. أما سلطة القمع فمن حق السلطة الزمنية. وقد يؤدى وقوع الحرمان من رحمة الكنيسة على حاكم ملحد مثلا بشعب ذلك الحاكم إلى أن يرفض طاعته، ولكن هذا شىء عارض ولا يعطى السلطة الروحية أى حق فى إرغام الحكام على شىء. كما يبين جون أن احتجاج السلطات الزمنية على أى فساد على الكنيسة بما أدى إلى نفس النتائج وأرغم البابا على أن يعدل من موقفه. وليس هناك فى القانون حق للبابا فى خلع الإمبراطور، كما أنه ليس للإمبراطور حق فى خلع البابا . فكلاهما له أن يحتج على الآخر وربما أحدث الاحتجاج أثرًا، كما يجوز خلع كل منهما ولكن يكون ذلك بوساطة الهيئة التى قامت بانتخابه. أما الاختصاصان الباقيان اللذان تدعيهما السلطة الروحية - وهما تنظيم طائفة رجال الدين، وتملك المتاع اللازم للأغراض الروحية - فليس فيهما ما يدعو إلى خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية. الذى يدهش له الإنسان من هذا كله هو أن يأتى هذا التحليل الدقيق للحد من السلطة الروحية للكنيسة من جانب رجل من رجال الدين.

ولقد دعم جون مناقشته العامة عن العلاقة بين السلطتين بمناقشته للعلاقة بين البابا وملك فرنسا. وهذا الجزء من المناقشة تاريخى فى الغالب، ولكن بما أن جون ركز مناقشته على منحة قسطنطين فقد جره ذلك إلى الكلام عن العلاقة بين فرنسا والإمبراطورية. وكان غرضه أن يثبت أنه مهما تكن العلاقة بين البابوية والإمبراطورية فليس هناك ما يجعل ملك فرنسا تابعًا للبابا . وهذا استنتاج معقد بعض الشىء؛ إذ يظهر جليًا أن جون قد وطد نفسه على سحق منحة قسطنطين. فقد بين بالأدلة التاريخية أن هذه المنحة على أية حال لا تنطبق إلا على أجزاء معينة من إيطاليا. بعد هذا هاجم جون الجانب القانونى للمنحة مبينًا أن الإمبراطور لا يملك قانون التنازل عن أى جزء من الإمبراطورية. ثم قال إنه حتى فى حالة عدم الأخذ بهذه الحجج فلا يمكن أن تنطبق المنحة على فرنسا، إذ لم يحدث قط أن كان الفرنجة تابعين للإمبراطورية. وأخيرًا فلو أنهم كانوا تابعين لها فى يوم من الأيام لكان من حقهم أن يستقلوا بطول المدة

التى حكموا فيها أنفسهم. ولا يكاد يوجد فرق بين شيئين أكثر من الاختلاف بين نظام جون إلى الإمبراطورية وتفخيم دانتى الخيالى لها. فقد قال جون إن الإمبراطورية كانت دائمًا ميدانًا للفوضى والفساد، وإنها اغتصبت سلطتها من الشعوب السابقة، فلم لا يسمح للأجيال اللاحقة بالاستقلال عنها؟ فلم تعد الكنيسة تتمتع، على الأقل فى نظر الفرنسيين، بأية تعويذة أسطورية(١٥).

وتناقش الفصول الختامية من كتاب جون سلطة البابا من زاوية أخرى. فقد عمد فى كلام ضمنى تنقصه الصراحة إلى إنكار أن البابا يملك سلطة ليس لها مثيل Plenitudo Potestais . أما موضوع الرياسة التى للبابا فقد عالجها باعتبارها مسألة تختص بالتنظيم الإدارى، إذ أن جميع الأساقفة سواء فى المسائل الروحية. أما ايجديوس فكان يرى أن مركز البابا فريد منحه الله إياه ولكن يحتاج اختيار رجل الدين هذا المركز العالى إلى تعاون البشر. ولذا كانت هذه أضعف نقطة فى نظرية ايجديوس. ففى الفترة التى يخلو فيها الكرسى البابوى وتحدث انتخابات بابوية، لابد أن تترك وقتها السلطة البابوية فى مكان ما، فإذا كان البابا يمنح هذه السلطة عند توليته، فليس ثمة سبب قوىّ يمنع من سحبها منه بطريقة قانونية. ومن هذا استنتج جون ان البابا قد يستقيل وأنه يجوز خلعه إذا سلك سلوكًا سيئًا لا يرجى إصلاحه. ثم سار فى هذه المناقشة على هذا النمط الذى اتبعه فى الكلام على أملاك الكنيسة فاعتبر أن السلطة الروحية تملكها الكنيسة كهيئة. ولم يساوره شك قط فى أن المجلس العام يستطيع خلع البابا، بل نراه يضيف وأيه فى أن مجمع الكرادلة يستطيع خلع البابا، بل نراه يضيف رأيه فى أن مجمع الكرادلة يستطيع قانونًا خلع البابا. وغنىّ عن البيان أنه كان ينظر إلى علاقة مجمع الكرادلة بالبابا كنظرته إلى علاقة البرلمان الإقطاعية بالملك. وفى هذا قال:

«من المحقق أن تكون الكنيسة أحسن إدارة لو أن الناس من كل مقاطعة وإقليم انتخبوا أعضاءها تحت رئاسة البابا حتى يتسنى للجميع أن يشتركوا فى إدارة الكنيسة»(١٦).

قد سوغ جون المعارضة ضد البابا مستنداً إلى نفس المبادئ العامة التى حدت بكتاب القرون الوسطى أن يسوغوا مقاومة الناس ضد الملك. «صحيح أنه ليس هناك قانون يعاقب البابا، ولكنه إذا أثار الفتنة ولم يتأت إرغامه على الكف عن ذلك فإنى أظن أنه يجب تحريض الكنيسة فى هذه الحالة على أن تتخذ الإجراءات ضد البابا، وللأمير أن يدرأ عدوان سيف البابا بسيفه هو، فى حدود القانون، وهو إذ يفعل هذا لا يعتدى على البابا وإنما يدفع عدوان ذلك الذى أصبح عدواً للمجتمع»(١٧).

وتبين هذه الفقرات الصدى الذى كانت تقابل به مطالبة البابا بالسيادة على الجميع حتى من رجال الدين، كما تشير فى وضوح شديد إلى الجهد - الذى كان فاشلا إذا قصدنا إلى الدقة - والذى بذل نتيجة لفضيحة الانقسام الكبير،وكان يرمى إلى إدخال نظام دستورى على إدارة الكنيسة يشبه نظام التمثيل النيابى فى العصور الوسطى.

ولم يذكر جون إلا القليل عن نظام الدولة الزمنية. وعلى العموم فمن الواضح أنه يتصور الحكومة على شكل ملكية دستورية على نظام العصور الوسطى. وهكذا ينكر أن البابا هو الذى خلع أسرة الميروفنجيين وولى بيبين Pippin العرش بدلا منهم، فقد تم اختيار «بيبين» بانتخاب البارونات له. فالبارونات كانوا هم الذين يتولون كبح جماح الملك وتأديبه فى كل ما يختص بالأمور الدنيوية. وهنا يستعين جون مرة أخرى بأرسطو؛ إذ يربط بين الملكية الدستورية ونظام الحكم الذى يجمع بين الديمقراطية والأرستقراطية. والحقيقة أن النظم الدستورية فى القرون الوسطى كانت تتخذ لنفسها مظهراً من كل مكان فى الوقت الذى ألف جون كتابه فيه. فقد عقد أول اجتماع لمجلس الطبقات الثلاث فى فرنسا سنة١٣٠٢، كما عقدت مجالس نيابية مماثلة تضم جميع طبقات الأمة فى بلاد أخرى مثل إنجلترا وإيطاليا وألمانيا وإسبانيا فى خلال القرن الثالث عشر. ولذا جاءت آراء جون السياسية معبرة عن أفكار ذلك العهد، بل أكثر تعبيراً وصدقاً من تلك النزعةالتى بدت من ايديوس، أو من بعض فقهاء القانون المدنى إلى الأخذ بنظام الحكومة المطلقة الاستبدادية.

وكان كتاب چون باريس ذا أثر كبير فى عصره والعصور اللاحقة بالرغم من أنه لم يأت بنظرية سياسية مرتبة. فلقد استطاع، وهو فرنسى وقسيس معًا، أن يضع دفاعًا قويًا، مدعمًا بالأسانيد التاريخية والقانونية عن استقلال الملكية الفرنسية. كما فرق تفريقًا واضحًا بين حق التملك، سواء أمارسته الكنيسة أم مارسه الأفراد، وبين حق الإشراف السياسى على الممتلكات من جانب الملك، أو إدارة البابا لهذه الممتلكات لصالح الكنيسة. ولقد أعاد عرض حجج استقلال السلطتين الروحية والزمنية، وألحق بها تحليلا دقيقًا لطبيعة السلطة الروحية والزمنية، وألحق بها تحليلا دقيقًا لطبيعة السلطة الروحية وأهدافها. وعلى الجملة فإنه يميل فى تحليله إلى الرأى القائل بأن السلطة الروحية ليست سلطة قانونية على الإطلاق. فهى لا تحتاج إلى قوة قهرية تنفيذية، أما إذا احتاجت إلى مثل هذه السلطة فإنه يكون عليها أن تنشدها من جانب السلطة الزمنية. ثم هو فى الوقت نفسه يؤكد أهمية الجانبين الأخلاقى والدينى للسلطة الروحية. فجوهر حجته أنها احتجاج على تدخل القانون فى شئون الدين، كما أنها معارضة فى منح البابا سيادة مطلقة شبيهةبالسلطة القانونية التى يمارسها الإمبراطور. ولكى يضمن عدم طغيان البابا يشيد فى النهاية بسداد الأخذ بمبدأ تهذيب نظام الحكم الملكى بإدخال النظام النيابى عليه. ولقد كان لهذه الآراء فى كل الأحوال أثر كبير فى المناقشات السياسية فى المستقبل. وبمقارنة حججه بتلك التى ساقها ايجديوس يظهر أن الموقف الذى وقفه كان خير دليل على عظم تأثير تعاليم أرسطو فى إيجاد اتجاه عصرى وعقلى، ولو أن ذلك تم داخل إطار محدود من التفكير الصادق.

وللنزاع بين بونيفاس وفيليب أهميةكبرى فى تطور الفكر السياسى. فقد تفرع عنه ادعاء واضح بوجود سيادةمطلقة فريدة فى بابها يتولاها البابا ويمارسها داخل الكنيسة بطريق مباشر، ويمارسها بطريق غير مباشر فى علاقته مع الحكام الزمنيين. كما بنى الدفاع عن هذا الادعاء على أساس الحق الإلهى. ولقد كان ظهور هذا الادعاء، على شكل فرع من فروع الفقه اللاهوتى، إشارة البدء لهجوم مركز منسق عليه. ففى أثناء النزاع الفرنسى، بدأ هذا الهجوم يتطور

ويتخذ طريقين رئيسيين. فمن جهة، كانت المعارضة ضد السيادة البابوية تقوم على القول بأن تلك السيادة إن هى إلا ادعاء كنسى غريب عن السلطة الدينية، التى يجب قصر ممارستها على المسائل الأخلاقية والدينية. ومن جهة أخرى قامت المعارضة لوجود مثل هذه السيادة على أساس أنها كانت فى صميمها نظامًا استبداديًا حيثما وجدت وأن الحاجة كانت تدعو إلى تهذيبها وتقييدها بنظام التمثيل النيابى وموافقة الشعب. أما الاعتراض الأول وهو الخاص بحصر السلطة الروحية وفصلها عن السلطة الزمنية، فقد حمل لواءه وليام أكام وقارب غاية كماله المنطقى على يد مارسيليو. وأما موضوع نظام التمثيل النيابى بوصفه جزءًا لا يتجزأ من كل حكم صالح، فقد عبرت عنه أحسن تعبير نظرية إيجاد مجالس كنسية تشترك مع البابا فى إدارة الكنيسة.

هوامش الفصل الرابع عشر

(١) There is no collection corresponding to the Libelli de lite, but the whole literature is analyzed by R. Schoiz in Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bomifaz' VIII, Stuttgaarr, 1903. This is the authoritative work on the subject. Much of the literature is summarized by Carlyle, op. cit., Vol. V. (London, 1928), Part II,chs. 8-10.

(٢) H e was the author of many pamphlets, the best known of which is his De recuperatione terre saccte, c. 1306; Eng. trans. by W.I. Bandt, New York, 1956. The first part only, addressed to the King of England, was published but the book was certainly intended for Philip the Fair and the second part included a grandiose plan or extending French influence over practically all Europe and the Near Fast. See Scholz, op. cit., pp. 375 ff.

(٣) These are treated at length by Caryle, op. cit., Vol. V (1928); for Innocent III, see Part II, chs. I and 2; for Innocent IV, ibid., ch. 5; see also Vol. Ii, Part II.

(٤) Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. V. p. 323, n. I.

(٥) The Writtings of Boniface are Published in Les registres de Boniface VIII, Bibliotheque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, 2e série. An English translation of Clericis laicos and Unam Sanctam is given in E.F. Henderson's Select Historical Documents of the Middle Ages (1892), pp. 432ff.

(٦) The book was unprinted until the edition by G. Boffito and G.U. Oxilia, Florence, 1908. There is Now a Better edition by R. Scholx, Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate, Weimar, 1929. Egidius was the author also of a popular textbook on government, De regimine principum, written in 1285 for Philip the Fair, Whose tutor he was. This was frequently printed in modern times and an old French version, entitled Li liveres du gouvernment des rois, was edition by S.P. Op. Cit., Vol. V. p. 71

(٨) I, 5; ed. Scholx, p. 17.

(٩) II, 7; ibid., p. 75.

(١٠) City of God, 19, 21.

Ca rlyle, op. cit., Vol. V. Part I, ch. 6. (١١)

The history process is discussed by Cecil N. Sidney Woolf in his Bartolus of (١٢) Sassoferrato, Cambridge, 1913; especially ch. 3.

On the origin of this dictum see Woolf, op. cit., pp. 370ff. (١٣)

It was printed in M. Goldast's Monarchia sancti Romani imperii, Hanover and (١٤) Frankfort, 1612-14, Vol. Ii, p. 108, and in S. Schard's jurisdictione, authoritate, et praceminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica (Basel, 1566), p. 142. There is a critical text in Jean Leclereq's Jean de Paris et L'ecclésiologie du Xiiie. siècle (Paris, 1942), Appendix.

Cf. the plans for reconatructing the empire after the fall the Hohenstaufen (١٥) discussed by C.N.S. Woolf, op. cit., pp. 209ff.

C. 20; Schard (1566), p. 202b. (١٦)

C. 23; ibid., p. 215a. (١٧)

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Boniface VIII. By T.S.R. Baase. London, 1933.

Innocent III. By L, Elliott Binns. London, 191.

A History of Mediaeval Political Theory Theory in the West. By R.W. Carlyle and A.J. Carlyle. 6 vols. London, 1903-1936. Vol. V. (1928), part Ii, chs. 1-2. 8-10.

Philippe le Bel et le Saint-siège de 1285 à 104. By G.A.L. Digard.2 vols. Paris, 1936.

Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries. Trans. and ed. by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall. London, 1954. Ch. 3.

Argument from Roman Law in Political Thought, 1200-1600. By Myron P. Gilmore. Cambridge, Mass., 1941.

Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers. Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1923. Ch. 6.

"Innocent III." By E.F. Jacob. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VI (1929), ch. I.

"FranceL The Last Capetians". By Hilda Johnstone. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), ch. II.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954. Ch. 8.

"The Theory of Public Law and the State in the Thirteenth Century". By Gaines Post. In Seminar, Vol. VI (1948), pp. 42-49.

"Pope Boniface VIII." By F.M. Powicke. In The Christian Life in the Middle Ages. Oxford, 1935. Ch. 3.

Die Publicistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bonifaz' VIII: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungendes Mittelaters. By Richard Scholz. Stuttgart, 1903.

"The Canonists and the Mediaval State". By Brian Tierney. In the Review of Politics, Vol. XV (1953), pp. 378-388.

Mediaval Papalism: The Political Theories of the Mediaevel Canonists. By Walter Ullmann, London, 1949.

Bartous of Sassoferrato: His Position in the History of Mediaeval. Political Thought. By Cecil N. Sidney Woolf. Cambridge, 1913.

الفصل الخامس عشر

مارسيليو بادوا ووليام أكام

ازداد العداء لنظرية السيادة البابوية، ذلك العداء الذى ظهر واضحًا فى كتابات چون باريس نتيجة لفشل البابا فى تحقيق مطالبه العظيمة فى فرنسا، وأكثر من ذلك بسبب إقامة البابوات خمسًا وسبعين فى أڤيون Avignon تحت نفوذ ملوك فرنسا. وإذا وجد لدى الحكام الزمنيين قليل من الرغبة فى أن يكونوا رعايا لكنيسة روما، فلم تكن أدنى رغبة فى الخضوع لكنيسة أڤيون كما أسماها وليام أكام فى سخرية. فالهجرة البابوية أثارت غضب غير الفرنسيين جميعًا. فدانتى يعبر عن مقدار احترامه للبابوات الفرنسيين عندما يصفهم فى كتابه الكوميديا الإلهية The Divine Comedy بأنهم «ذئاب كواسر فى زى الرعاة»، وأما بترارك Petrarch فيذهب خطوة أبعد من ذلك فيسخّر عبقريته فى فنون الهجاء لتلطيخ سمعتهم بأكثر مما يستحقون. وبغض النظر عما تتضمنه النظرية البطرسية من وجوب تدخل الكهنة فى الشئون الزمنية، فإن هذه النظرية ذاتها كانت ممقوتة أشد المقت لدى الكثيرين من الكاثوليك المخلصين بسبب مخالفتها لعقيدتهم فى وجوب إطلاق الحرية الدينية داخل الكنيسة. وأخيرًا، وفى بداية القرن الرابع عشر، تورط البابا بسبب مشكلة ممتلكات الكهنة فى نزاع مرير مع

ذوى النفوذ من طائفة الرهبان الفرنسيسكان حول موضوع «فقر الرهبان»[1]. وقد اجتمعت كل هذه المشكلات فجلعت البحث فى طبيعة السلطة الروحية، وخاصة انفراد البابا بها، أهم موضوعات الساعة وشغل الفكر السياسى الشاغل.

كان المجال المباشر لقيام النزاع الثانى بين البابا والحاكم الزمنى، هو محاولة البابا چون الثانى والعشرين التدخل، من مقر البابوية فى أڤينون، فى التطاحن الذى كان محتدمًا حول الانتخاب الإمبراطورى. وقد بدأ التطاحن فى سنة ١٣٢٣ واستمر طوال عهدى البابا چون الثانى والعشرين وكلمنت السادس، ولم تخمد ناره إلا بعد وفاة لويس الباڤارى سنة ١٣٤٧. وتمخض هذا النزاع عن مجموعة كبيرة من الكتابات العارضة[2]. وعن شخصيتين لعبتا دورًا مهمًا فى تاريخ الفلسفة السياسية، هما مارسيليو بادوا، ووليام أكام وانتهت هذه الحقبة من الفكر السياسى باستنكار سعى البابا لتنصيب نفسه سلطة تحكيم فى الشئون السياسية الدولية. وفى سنة ١٣٣٨ اتخذ الناخبون الإمبراطوريون معًا لأول مرة فى شكل جمعية ليست لها الصلاحية الانتخابية فحسب، وأصدروا تصريحًا عرف بتصريح رنس Declaration of Rense، أكدوا فيه انتفاء الحاجة إلى تصديق البابا على صحة الانتخابات، وبذا أدخلوا إلى القانون الدستورى ذلك الاستقلال الذى ظل الأباطرة يطالبون به منذ عهد هنرى الرابع. وقد تضمن القرار الذهبى The Golden Bull الصادر فى سنة ١٣٥٦ تشريعًا لتنظيم إجراءات الانتخابات الإمبراطورية، وأغفل الإشارة إلى وجوب تصديق البابا، فلم يجد إنوسنت الرابع بدًا من التسليم بذلك. وهكذا ذهبت أدراج الرياح تلك السلطات التى كان إنوسنت الثالث قد طالب بها فى منشوره المشهور Venerabilem. ولقد كانت العوامل السياسية التى ساعدت على إحراز هذه النتائج كثيرة الشبه بتلك التى أدت إلى هزيمة بونيفاس فى نزاعه مع ملك فرنسا. فالوعى القومى الذى ظهر بين الألمان عامل إضافى من العوامل التى أدت إلى إخفاق البابا فى الحصول على أية معونة حتى من الساخطين من أتباع الإمبراطور. كما كان اعتماد البابا على ملك فرنسا مصدر ألم بالغ حتى لمزيدى البابا، ولم تعد المطالبة بإصلاح

الكنيسة مقصورة على حزب الإمبراطور.

ومع ذلك فإنه يمكن القول بأن مظاهر القومية فى هذا النوع كانت أقل وضوحًا مما كانت عليه أثناء النزاع الفرنسى من قبل، ومع أن الحديث المنظم عن الدستور الألمانى إنما يرجع تاريخه إلى تلك الحقبة من الزمن[٣]، إلا أن أهم نقاط البحث فى هذا الموضوع لم تثر، فلم يكن الوضع القانونى لبلد غير تابع للإمبراطورية محلاً للنزاع. وكان بين المدافعين عن قضية الإمبراطور اثنان من فحول الكتاب: أحدهما إيطالى المولد والآخر إنجليزى، تخرج الأول فى جامعة پادوا والثانى فى جامعة أكسفورد، ولم يأبه أيهما للحالة فى ألمانيا أو يتهم بتقاليد الإمبراطورية. ولم تحظ المشكلة التى كانت قائمة إذ ذاك، والتى انتهت بتأكيد استقلال الناخبين الإمبراطوريين، إلا بنصيب عارض من اهتمامهما لا أكثر. ولم يقصدا تطبيق المناقشات التى أثاراها حول المبادىء التى يجب أن تقوم عليها السلطة السياسية على ألمانيا بصفة خاصة، بل كانت تنصبّ هذه المناقشات أكثر ما تنصبّ على حكومة الكنيسة وعلى النظرية البطرسية الخاصة بسلطة البابا. وبذلك أصبح وضع الحكومة البابوية وإصلاح الكنيسة، من بين المسائل التى أثارها چون الباريسى فى كتابه، أهم مشكلتين واجهتا الناس بعد عصره بنصف قرن.

ولقد غير النزاع بين چون والعشرين ولويس الباڤارى من وضع الجدل السياسى تغييرًا حاسمًا؛ إذ فصل نهائيًا فى مشكلة استقلال السلطة الزمنيةعن السلطة الروحية فيما عدا الحالات التى أثيرت فيها المشكلة كجزء من السياسة القومية المرتبطة ببعض المسائل الأخرى. فقد ترتب على التغيير الذى تمخض عنه النزاع المذكور أن أثيرت قضية المفاضلة بين الحكم الملكى المطلق والحكم الملكى الدستورى أو النيابى. وبذلك انتقل نطاق البحث إلى علاقة الحاكم بالمحكومين. والواقع أن أهمية هذه القضية الأخيرة قد اقتصرت بالنسبة للبابا وحده من جهة ورعايا الملك الذين كان يطالب البابا بتبعيتهم تبعية خاصة للسلطة الروحية من جهة أخرى، والواقع أيضًا أن المحاولة العملية لخلق نظام دستورى

للكنيسة قد أخفقت. أما فيما يتعلق بنظرية السلطة السياسية فإن أهميتها تتضاءل بالنسبة إلى خطورة الأمر الواقع، وهو أن وجه الجدل قد تغير. وفوق هذا كله ارتبط الفشل في إصلاح الكنيسة بالطرق الدستورية ارتباطًا تاريخيًا بالثورة التي قامت ضدها في القرن السادس عشر.

ولما كانت نتائج الجدل لم تخرج عن هذا النطاق فإنه يمكن إهمال كتابات الحزب البابوي. إذ غالبًا ما كانت تدور حول حق البابا في التصديق على الانتخابات الإمبراطورية أو إلغائها وهي مسألة تم الفصل فيها نهائيًا. وأضحت الكتابة فيها بمثابة الدخول في معركة خاسرة. أما بالنسبة للدفاع عن سلطة البابا المطلقة داخل الكنيسة فلم يكن هناك جديد يمكن أن يضاف إلى ما كتبه السابقون من أمثال ايجديوس كولونا. لذلك يمكن أن نقصر هذا الفصل من الكتاب على الحديث عن اثنين من الكتاب الكبار كرسا قلميهما للدفاع عن موقف لويس البافاري هما مارسيليو بادوا، ووليام أكام. وتعد نظرية مارسيليو واحدة من أهم ما تمخض عنه الفكر السياسي في العصور الوسطى، وقد بينت لأول مرة النتائج الهدامة التي قد يقود إليها الأخذ بتفسير الطبيعيين لآراء أرسطو. والنظرية في ذاتها آية في براعة المنطق حين يستقيم فلا يشوبه التواء، وتحتوي على عناصر لم تظهر أهميتها كاملة إلا في مرحلة متأخرة، غير أنها عالجت الأمور السائدة في سنة ١٣٢٤ معالجة نظرية. لقد كانت نظريات وليام أكام أقل تنسيقًا. وربما كان مجرد ذلك إلى أنه كان ينظر إلى المسائل السياسية كمشكلات فرعية، ولكنها في الجملة كانت أكثر اتصالاً بحقائق الأحوال السائدة في ذلك الزمن من نظريات مارسيليو، ولذلك كانت أقوى منها تأثيرًا في توجيه الفكر السياسي خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

مارسيليو وأرسطوطالية ابن رشد

كان حديث مارسيليو فى كتابه (المدافع عن السلام)[٤] موجها إلى لويس الباڤارى، وما إن أتم نشر الكتاب حتى لجأ إلى ألمانيا، وفيها قضى الشطر الأكبر مما تبقى من حياته. على أن النظرية التى قام عليها الكتاب لا تمت بأية صلة إلى ألمانيا أو الإمبراطورية، إذ كان من الممكن أن يبدأ تأليف هذا الكتاب قبل وقوع النزاع بين لويس والبابا، كما كان ممكنا أن تكون موضوعاته هى نفس الموضوعات التى عالجها لو أن هذا النزاع لم يقع. وقد أشار مستر بريفيت . أرتون Mr. Previté - Oeton إلى أن آراء مارسيليو فى الحكومة الزمنية جاءت وليدة النظام الذى قامت عليه الحكومات فى دول المدينة الإيطالية، وتناولت مناقشاته للمسائل العملية مشاكل هذا النوع من الحكم. فهو كإيطالى محب لبلده يكره البابوية كما كرهها من قبله دانتى دون أن تكون به حاجة فى هذه الكراهية إلى تشجيع ألمانيا، وكمواطن من أهل بادوا كان لا يشعر بعطف نحو الإمبراطورية إلا بقدر ما تمليه عليه مصلحة تلك المدينة. وعدواته للبابوية باعتبارها أسباب تفكك إيطاليا وانقسامها، تذكرنا بعداوة مكيافيلى لها بعد ذلك بقرنين من الزمان[٥]. ولم يؤلف مارسيليو كتابه هذا دفاعا عن الإمبراطورية وإنما رغبة منه فى هدم نظام السيطرة البابوية الذى يتمثل كأصدق ما يكون التمثيل فى تصرفات البابا إنوسنت الثالث، وفى النظرية التى يقوم عليها القانون الكنسى. وكان هدف مارسيليو هو التوصل إلى تحديد دقيق فعال لما تدعيه السلطة الروحية من حق فى السيطرة، بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، على

أعمال الحكومات الزمنية. وفى سبيل هذا الغرض ذهب مارسيليو فى تسويغه وضع الكنيسة تحت سيطرة الدولة إلى أبعد مما وصل إليه أى كاتب آخر من كتاب القرون الوسطى، فهو والحالة هذه يمكن أن يوصف بأنه أول أرسطوسى Erastian عرفه التاريخ.

أما الأساس الفلسفى لنظرية مارسيليو فمأخوذ من أرسطو، ونراه هو نفسه يذكر فى مقدمة كتابه أنه يعتبره تتمة لذلك الجزء من كتاب «السياسة» الذى يبحث فى أسباب الثورات والمنازعات المدنية. ويقول مارسيليو أيضا: إن هناك سببا آخر دفعه إلى الكتابة لابد وأن يكون غائبا عن نطاق تفكير أرسطو، ذلك هو ادعاء البابوات، خصوصا أولئك الذين تولوا البابوية أخيرا، بحقهم فى الهيمنة على الحكام الزمنيين، وهو الادعاء الذى أشاع المشاكل والفرقة فى أوربا، وفى إيطاليا بوجه خاص. فكان الغرض الذى يسعى إليه مارسيليو فى كتابه إيجاد علاج لهذا الضرب من ضروب الخلط والفوضى. وكان رائده فى البحث ذلك المبدأ الأرسطوطالى عن المجتمع ذى الكفاية الذاتية القادر على سد حاجاته المادية والأخلاقية معا. ولكن الاستنتاج الذى انتهى إليه مارسيليو يختلف اختلافا أساسيا عما انتهى إليه غيره ممن اعتنقوا مذهب أرسطو فى القرون الوسطى، ويحتمل أن يكون مرجع هذا الاختلاف إلى تأثير الترجمة اللاتينية لكتابات ابن رشد، ولو أننا لا نعلم حتى الآن هل هناك أحد من تلاميذ ابن رشد الأوائل سبق مارسيليو فى الوصول إلى النتائج التى وصل إليها فى كتابه «المدافع عن السلام»(٦)

أهم خصائص كتابات ابن رشد، كما نقلتها الترجمة اللاتينية، هو استنادها المطلق إلى الطبيعة والعقل، فهى وإن اعترفت بصحة العقيدة المسيحية إلا أنها تفصلها عن البحوث الفلسفية، كما ترى، خلافا لما رآه القديس توماس، أنه يجوز أن تأتى النتائج المنطقية للبحث الفلسفى مناقضة للعقيدة المسيحية. فكانت بذلك عبارة عن مذهب يضم عنصرين (أحدهما دينى والآخر فلسفى). وبهذه النزعة نرى أنه لا تناقض فى كتاب «المدافع عن السلام» عندما فصل بين العقل وبين الوحى الإلهى «الذى نعتقد فيه عن طريق الإيمان المحض بدون العقل»(٧).

أما فيما يختص بفلسفة الأخلاق فقد اتجه الذين يذهبون مذهب ابن رشد إلى الأخذ بالتقاليد الزمنية التى تختلف تماما عن التقاليد الدينية. وهم يعتقدون - كما جاء فى كتاب «المدافع عن السلام» - أنه «ليس فى قدرة فلاسفة العالم أجمع أن يثبتوا بالبرهان القاطع صحة نظرية الخلود»(٨) . وأنه ليس للاهوت أى فضل فى زيادة العلم الذى يقوم على العقل والمنطق، كما يرون أن السعادة يمكن بلوغها فى هذه الحياة بغير معونة من الدين، وأن الأخذ بما جاء فى كتاب «الأخلاق» لأرسطو من مبادئ فيه الكفاية للخلاص(٩). فمن وجهة نظر العقل، إذن - وهو ما حرص مارسيليو على تأكيد التمسك به - تكون المجتمعات البشرية ذات اكتفاء ذاتى بكل ما فى هذه الكلمة من معنى. وللدين آثار اجتماعية منفصلة عن العقيدة تمام الانفصال، ويمكن لذلك أن يقوم المجتمع بتنظيم تلك الآثار بنفسه، أما عن آثار الدين فى الحياة الآخرة فأمرها متروك للمستقبل. والمصلحة الروحية والحياة الآخرة فى فلسفة مارسيليو التى تأخذ بالمبدأ الطبيعى، والتى استمدها من فلسفة أرسطو، صنوان وإن كانتا غير مرتبطتين من الناحية المنطقية. ومن ناحية أخرى فإن المسائل الدينية أو الأخلاقية التى تؤثر فى حياة الناس فى هذه الدنيا تخضع كلها لرقابة المجتمع وتنظيماته دون استثناء.

الدولة

ينقسم كتاب «المدافع عن السلام» إلى جزءين رئيسيين: الجزء الأول منهما عبارة عن عرض للمبادئ الأرسطوطالية، يصعب اعتباره بحثًا منهجيًا كاملاً يتناول كل أوجه الفلسفة السياسية. ويعد هذا الجزء من الكتاب فى الواقع تمهيدا للجزء الثانى الذى يبين فيه مارسيليو الاستنتاجات النهائية التى خلص إليها بالنسبة للكنيسة، ووظائف القسس، وعلاقتهم بالسلطة المدنية، والأضرار التى تنشأ عن سوء فهم هذه الأمور. وهناك أيضا جزء ثالث صغير يحتوى على اثنين وأربعين بحثًا أو خلاصة اشتقها مارسيليو من النظريات التى أسهب فى شرحها فى الجزءين الأول والثانى من كتابه.

وقد نهج المؤلف على منوال أرسطو فعرف الدولة بأنها «كائن حى» يتركب من أعضاء تقوم بالوظائف الضرورية اللازمة لحياته. وتتوقف «صحة» هذا الكائن أو أمنه على النظام الذى يؤدى به كل عضو وظيفته، وينشأ الشقاق إذا اختل عمل أحد الأعضاء أو تداخل فى عمل عضو آخر. وهو يتبع كذلك الرأى القائل بأن المدينة مشتقة من الأسرة، وعنده أن المدينة «مجتمع كامل» أو هى مجتمع قادر على أن يوفر لنفسه كل ما يحتاج إليه لكى يحيا حياة طيبة. غير أن عبارة «حياة طيبة» ذات معنى مزدوج؛ فهى تعنى الحياة الطيبة فى هذه الدنيا وكذلك الحياة الطيبة فى الآخرة. فأما الأولى فهى نطاق دراسة الفلسفة المبنى على العقل والمنطق، وأما الثانية فتعتمد على الوحى ومصدرها الإيمان. وقد أثبت العقل ضرورة قيام حكومة مدنية كوسيلة لإقرار الأمن والسلام، ولكن هناك حاجة أيضا إلى الدين، لما لوجوده من فوائد فى الحياة الدنيا، لأنه الوسيلة للنجاة من العذاب فى الآخرة. ثم يواصل تتبع خطى أرسطو، فيعدد الطبقات أو الأعضاء التى تتعاون معًا فى سبيل إقامة المجتمع. فهناك زراع وصناع يمدون المجتمع بحاجاته المادية ويوفرون الدخل اللازم للحكومة، وهناك أيضا جنود وموظفون وقساوسة تتكون منهم الدولة بمعنى أدق. غير أن طائفة القساوسة تسبب صعوبة خاصة، وكان وضعهم فى المجتمع دائما محل اختلاف الآراء، ذلك أن للدين هدفين، ولا يسهل تفهم الهدف الخاص بالآخرة، عقليًا أو منطقيًا. ومهما يكن من أمر فإن الناس جميعًا، مسيحيين أكانوا أم وثنيين، قد اتفقوا على ضرورة طبقة خاصة تتفرغ لشئون العبادة. والفرق بين رجال الكنيسة فى المسيحية ومماثليهم فى الوثنية هو أن المسيحية عقيدة صحيحة والوثنية غير صحيحة، أما من وجهة نظر الفلسفة فإن هذا الفرق لا يقدم فى المسألة ولا يؤخر. وبذلك يحدد مارسيليو وظيفة رجال الدين المسيحى قائلاً:

«وظيفة رجال الدين هى أن يتعلموا ويعلموا الناس، تلك الأشياء التى يرى الكتاب المقدس أن من الضرورى الإيمان بها، أو الإقدام عليها أو تجنبها حتى ينالوا الخلاص الأبدى والنجاة من الويل والعذاب»(١٠)

ولا يمكن إنكار أن مارسيليو قد اقتفى أثر أرسطو بأمانة وإخلاص، ولكنه مع ذلك انتهى إلى نتائج تختلف اختلافا عظيما عما وصل إليه أى من الكتاب الذين ذهبوا مذهب أرسطو فى العصور الوسطى. فنراه قد استغل المذهب الطبيعى الذى تقوم عليه الفلسفة اليونانية وأضاف إلى كتاب «السياسة» ما يصور نظرياته الخاصة بالدين. وإذا قورن بين مارسيليو وغيره ممن ذهبوا مذهب أرسطو فى العصور الوسطى، نجد أنه اعتبر المسيحية فى جوهرها دينا إعجازيا غير قابل للمناقشة العقلية. وبذلك كان الخلاف كبيرًا جدًا بينه وبين القديس توماس الذى ينادى بالتوفيق بين الإيمان والعقل، كما أنه ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه جون باريس الذى يقول بتحديد السلطات والواجبات الروحية. ولكن الأهمية العملية للنتائج التى وصل مارسيليو إليها عظيمة جدًا. فمهما يكن مبلغ الاحترام الذى يستحقه الدين بحسبانه وسيلة للخلاص الأبدى من العذاب، فإنه أصبح من وجهة نظر الزمنيين غير ذى موضوع. وإذا سلمنا بأن الدين لا ينطبق على العقل فمن العبث أن نزج به فى مسائل العقل والمنطق، وهذا يشبه تمامًا القول بأن يتم الفصل فى المسائل الزمنية بحسب ظروفها، وبما يمليه العقل فقط، وبدون اعتبار للدين.

أما من الوجهة السياسية فإن أهم نقطة فى النتيجة التى وصل إليها مارسيليو هى أنه يرى رجال الدين يمثلون فى علاقاتهم الدنيوية كلها طبقة تماثل غيرها من طبقات المجتمع. ويعاملهم من الوجهة العقلية معاملته لغيرهم من رجال الدين فى الملل الأخرى، لأنه لا يمكن إقامة الدليل العقلى على الحق الذى تدعو إليه المسيحية، فضلاً عن أنه ينطبق على حياة أخرى مستقبلة. ويتفرع من ذلك أن يكون إشراف الدولة على رجال الدين فى كل المسائل الدنيوية مشابها من حيث المبدأ لإشرافها على الزراعة أو التجارة. وإذا جاز هنا استعمال المصطلحات الحديثة لتفسير هذا المعنى فإن الدين ظاهرة اجتماعية تستخدم عوامل مادية وتنتج عنها نتائج اجتماعية. ومن ثم فهو يخضع عند اللزوم للتنظيم الاجتماعى كمشكلات الإنسان الأخرى سواء بسواء. أما كون الدين صحيحًا فمسألة يأبى العقلاء أن يدخلوا فى نزاع بشأنها. وقد يعتبر الفصل بين العقل

والدين أول مراتب الإلحاد؛ إذ أن عاقبته عقلا هى أن يصبح الدين أمرا زمنيا وهذا مناقض للعقيدة المسيحية تمامًا. ولم يكن هناك هجوم إجماعى صريح على الروحانيات التى تقول الكنيسة إنها ترعاها، والتى يعتقد المسيحيون عامة أنها غاية الإنسان. ويمكن القول إن مثل هذه النواحى من القداسة بحيث لا يجوز للعقل أن يمسها ببحث. ولكن الواقع أن الفرق ضئيل من الناحية العملية بين ماهو مقدس وماهو تافه، مادمنا أبينا إخضاع هذا الموضوع للبحث. والحق أن الكنيسة هى جزء من الدولة الزمنية فى كل أمر يؤثر فى المشاغل الدنيوية.

القانون والمشرع

انتقل مارسيليو من شرح الفروق الأساسية بين المسائل الروحية والزمنية إلى تعريف القانون. وقد قسم القانون فى كتابه «المدافع عن السلام» إلى أربعة أنواع، بالرغم من أن أهم ما ذكره فى هذا الموضوع هو التفرقة المزدوجة بين القانون السماوى والقانون الإنسانى (الوضعى) وقد عرض هذه النقطة بوضوح أكثر فى كتابه Defensor minor الذى ألفه فيما بعد، وإن كان قد وصل إلى نفس النتيجة. وعنده أن القانون نوعان، إما سماوى وإما وضعى.

«القانون السماوى هو شريعة صادرة من الله مباشرة، وبغير تدخل الإنسان فى شأن ما يقوم به الناس من الأعمال الاختيارية أو التى يتعين عليهم أن يتجنبوها فى هذه الدنيا لكى يفوزوا بالعاقبة الحسنة فى الآخرة(١١)

أما القانون الوضعى فهو من عمل المواطنين جميعًا أو أغلبيتهم، وهو عصارة تفكير من يملكون سلطة التشريع ثم هو يعالج الأعمال الاختيارية التى يتعين على الإنسان أن يؤديها، أو أن يتجنبها لكى يفوز بالسعادة فى هذه الحياة الدنيا، وبعبارة أخرى فالقانون الوضعى يأتى بأوامر ونواه إذا خالفها الإنسان عوقب على مخالفتها فى الحياة الدنيا»(١٢)

ويستنتج من هذه التعاريف أن الفرق بين القانونين هو فى نوع العقوبة التى توقع على المذنب. فالقانون السماوى يعد بالثواب أو ينذر بالعقاب الذى ينزله

الله على الإنســان فى الآخـرة جـزاء مــا قــدمت يداه. وليس على من ضل عن القـانون السـمـاوى عقـاب فى الدنيـا، بل يـحل به العـقـاب بعـد الموت. وعلى هذا فليس القانون الوضعى مشتقـا من القانون السماوى، بل هو مقابل له، وعلى ذلك فإن أية قاعدة تضمنت إنذارًا بعقاب دنيوى، هى بطبيعة الأشياء جزء من القانون الوضعى وتستمد سلطتها من تشريع الإنسان. وهذه نقطة بالغة الأهمية، إذ ينجم عن الأخذ بها التسليم بأن التعـاليم الروحية التى يقوم بها القسس ليست سلطة بالمعنى المفهوم، فهى لا تملك فى هذه الحياة قوة قهرية أو سلطة تنفيذية اللهم إلا إذا خول المشـرع الدنيوى للقسس مثل هذه السلطة. والتعـاريف التى وضعـها مارسيليو عن القانون غريبـة غير مألوفة بسبب ما تسبغه من أهمية خاصة على عنصرى التشريع والعقـاب، أو بعبـارة أخـرى على إرادة المشـرع من ناحية وقدرته على تنفيـذ هذه الإرادة من ناحية أخـرى. فهو يبين أن كلمة القانون إنما يقصد بها مبدأ أو قاعدة من قواعد العقل أو العدالة الأصيلة، ولكنه ينظر إلى القانون - فى معناه الفقهى - كأمـر يتميـز بصدوره من سلطة دسـتورية ويتضمن عقوبة على مخـالفيه، وبذلك تختلف نظرته إلى القانون كل الاختـلاف عن نظرة توماس الذى يعالج القانونين السماوى والوضعى بحسبانهما شيئًا واحدًا، وأن القانون الوضعى مستمد منطقيا من القانون الطبيعى.

وإذا كـان لابد للقـانون من واضع أو مشـرع فـإن مـارسـيليو يتسـاءل عـمن يكون هذا المشرع الإنسانى؛ وإجابته عن هذا السؤال هى قوام نظريته السياسية.

«إن المشـرع ومـصـدر القـانون الأول الفـعـال هم الناس أو جـمـيع المواطنين أو أغلبيـتهم، وهم يقرون بمحض اختيـارهم، وفى جمعـية عامـة، وفى لغـة معبـرة لا لبس فيهـا، ما هو مباح للناس من الأعمـال المدنية وما هو محـرم عليهم مع تعرض من يخالف القانون لدفع غرامة أو تحمل عقوبة دنيوية أخرى»[١٣]

فـالقانون الإنسـانى ينشـأ نتيجـة لعـمل موحـد لشـعب بضـع قواعـد ليشـرف بهـا على أعمـال أعضـائه، أو بالمعنى المقـابل فـإنما الدولة هى طائفـة من الناس تدين بالطاعة لمجموعة معينة من القوانين[١٤]. وسـواء اسـتخـدم القـانون لتعريف معنى الدولة أو استخدمت الدولة لتحديد معنى القانون فـالنتيجـة واحدة، ففى كليهما

هيئة فيها الكفاية اللازمة لمراقبة سلوك أعضائها. وعلى أية حال فالشعب، أو أغلبيته، هو مصدر السلطة القانونية، بالرغم من أنه قد يوكل هذه السلطة إلى لجنة ينتدبها فى بعض الحالات الخاصة، أو يعهد بها فى حالة الإمبراطورية إلى الإمبراطور. وما من شك فى أن مارسيليو كان يضع نظام الحكم فى دولة المدينة فى المكان الأول من تفكيره، بالرغم من أنه لم يجد أدنى صعوبة فى تطبيق تعريفه على أية دولة أخرى.

وتتطلب عبارتان فى التعريف المذكور بعض الشرح والتفسير. فكلمة المشرع تحمل معنى حديثًا خداعًا ما كان ليخطر ببال مارسيليو. وأغلب الظن أن ما يقصده من أن الشعب كله يسن قانونه، هو أن السلطة يجب أن ينظر إليها على أنها عمل من أعمال الشعب ولا تمارس إلا باسمه. وهكذا بين فى وضوح تام الحالة التى تعمل فيها لجنة وهى تستمد سلطتها من الشعب. وقد ساد هذا التفكير فى دولة المدينة كما هى الحال عندما كان المحلفون الأثينيون ينادون بالأثينيين. وقد امتد أثر هذا التفكير حتى ذكر فى معرض التدليل على السلطة التشريعية التى كانت تعزى للإمبراطور الرومانى، بل إنه لا يختلف كثيرًا عن تفكير العصور الوسطى الخيالى الذى كان يفترض أخذ رأى المملكة كلها مجتمعة على هيئة برلمان. ثم يبدو أن مارسيليو كان يتخيل التشريع بحيث يتضمن العادات، وهى التى ذكرها فيما بعد على أنها جزء من القانون. أما العبارة الأخرى التى قد تضلل القارئ فهى عبارة «الأغلبية من الأمة» التى يأخذ المشرع برأيها، فهى ليست بالتأكيد أغلبية عددية كما ظن بعض النقاد. فقد أضاف إلى تعريفه: «أقول الجزء الغالب من الأمة مع مراعاة العدد والكفاية معا»(١٥) وهو يقصد حرفيا الجزء من الأمة الذى يقام له أكبر وزن، أى ليس لديه أى تفكير فى اعتبار كل شخص فرد يعد فى الحساب. فعظماء الأمة ووجهاؤها أكبر وزنًا وأكثر نفوذًا بطبيعة الحال من عامة الشعب، بالرغم من أن للعدد قيمته المحدودة. وهذا أيضا رأى مأخوذ عن أرسطو، كما أنه كان سائدًا فى القرون الوسطى.

أما الجزء التنفيذى والقضائى من الحكومة فهو فى رأى مارسيليو معين أو منتخب بوساطة (المشرع) الذى هو الأمة. وتسير طريقة الانتخاب وفقًا لعادات

كل دولة، ولكنها تتفق جميعا فى أمر واحد هو أن تكون سلطة الهيمنة التنفيذية مستمدة من التشريع الذى هو من عمل الأمة. ومن ثم كان من الضرورى أن تمارس هذه السلطة داخل حدود القانون، وأن تكون أعمالها وواجباتها متمشية مع إرادة الأمة. فمن واجب السلطة التنفيذية مراعاة قيام كل جزء من أجزاء الدولة بواجبه على الوجه الأكمل لخير الجميع. فإذا أخفقت وجب تنحيتها بقوة السلطة التى انتخبتها وهى الأمة. وهو يفضل الملك المنتخب على الملك الوارث، ويستمد هذا الرأى أيضا من نظام دولة المدينة وليس من نظام الإمبراطورية الذى كان يستخف به. وفوق ذلك كله ينبغى للسلطة التنفيذية، كائنا ما كان نظامها، أن تكون موحدة وذات نفوذ حتى تزيد قوتها على قوة أى حزب أو جماعة منفردة، ولكى يتسنى لها بصفة خاصة ممارسة وظيفتها فى تطبيق القانون كوحدة متماسكة، فلا غنى عن هذه الوحدة للدولة لتظل جماعة منظمة، فبغير هذه الوحدة تكون النتيجة هى الفوضى والنزاع دون جدال. وهذا الجانب من نظريته وهو بحق تلميح إلى انعدام الوحدة الذى كان ملحوظا فى حكومات القرون الوسطى لأسباب قد يكون أهمها الصعوبات الناشئة عن وجود نوعين من المحاكم القضائية، المدنية والكنيسة. فوحدة الدولة مقدمة ضرورية فى معالجته موضوع السلطة الروحية فى القسم الثانى من كتابه.

وبهذا تتم الصورة التى رسمها لشرح طبيعة المجتمع السياسى ذى الاكتفاء الذاتى. فالمجتمع فى نظره جسم أساسى مكون من طبقات، تكمن فيه جميع المقومات الطبيعية والأخلاقية اللازمة لاستمرار وجوده، ولكفالة حياة طيبة لأعضائه بالشكل الذى يفهمه الزمنيون. أما سلطته التشريعية فهى حقه الذى يستعمله فى تنظيم مختلف أجزائه لخير الجميع. وأما سلطته التنفيذية فهى بمثابة وكيل أو مندوب يفوضه المجتمع لتنفيذ ما تتطلبه وحدة الدولة، التى لا مكان فيها لتبديد القوى أو للتنازع على الاختصاصات. والمجتمع من وجهة النظر الزمنية مجتمع قادر وذو اكتفاء ذاتى تام. فهو القيم على حياته، وهو القيم على حضارته بكل ما تعنيه الحضارة وكل ما ينتج عنها فى هذه الحياة. فإذا أراد أعضاء المجتمع التماس سعادة روحية فهذا من شأن حياة أخرى فى عالم آخر،

ولا شأن لها فى حياة الدولة. وبهذه النظرة إلى المجتمع الإنسانى وحكومته ينتقل مارسيليو إلى الكلام عن الحياة الروحية التى كان يعتقد أن الكنيسة قد أساءت فهمها، وهذا هو الغرض الأساسى من كتابه. فهو يرمى إلى وقف اعتداءات السلطة الروحية على مصالح المجتمع ذى الاكتفاء الذاتى، كما يرمى إلى كشف أهم أسباب النزاع والفوضى المدنية، وهذه لم تكن معروفة عند الفيلسوف الأكبر.

الكنيسة ورجال الدين

لما كان كل موظف فى المجتمع الموحد يمارس سلطته بتفويض مباشر أو غير مباشر من الشعب، كانت نتيجة ذلك بالنسبة لرجال الدين بوضعهم الحالى هى خلو أيديهم من أية سلطة جبرية أو تنفيذية. وإذا كان قد أجيز لهم ممارسة مثل هذه السلطة - وكان القانون الكنسى هو الذى ينظم جانبا كبيرا من العلاقات المهمة بين الأفراد فى الوقت الذى كان مارسيليو يؤلف فيه كتابه - فإنهم إنما يعملون بتفويض من السلطة المدنية. فيجب على رجال الدين - وهم مجرد طائفة اعتزلت بنفسها للقيام بالواجبات الدينية - أن يخضعوا للنظام كأية طائفة أخرى، وأن يخضعوا كما يخضع المواطنون العاديون للمحاكم المدنية إذا ما انتهكوا حرمة القانون الوضعى. وتوخيا للدقة فى القول، نذكر أنه لم يرد فى معنى القانون الوضعى ما يسمى بالمعصية. فالمعاصى حسابها عند الله فى حياة آتية، ويجنى العاصى جزاء ما قدمت يداه يوم يبعث من فى القبور. فإذا كان للمعاصى عقوبة دنيوية، وهو ما قد يكون لها بمقتضى التشريع الإنسانى، صارت هذه المعاصى جرائم ضد القانون الوضعى. فالإلحاد مثلا يغدو جريمة مدنية لو أن الملحد نال جزاء إلحاده فى هذه الدنيا، أما عقابه فى الآخرة، وهو العذاب الأبدى، فإنه فوق سلطة رجال الدين وسلطة القضاة من بنى الإنسان. وتمشيا مع هذه النظرية يرى مارسيليو أن الحرمان من رحمة الكنيسة يجب أن يكون من شأن السلطة المدنية، وبالاختصار تقضى نظرية مارسيليو قضاء مبرما على فكرة انفراد القانون الكنسى باختصاص معين، فإذا اعتبر القانون الكنسى تشريعا سماويا كان العقاب على مخالفته فى الآخرة، ولكن إذا نص فيه على عقوبات دنيوية

صار جزءا من القانون الوضعى فيخضع بذلك لسيطرة السلطة الزمنية. ويشبه مارسيليو مهمة القس بنصيحة الطبيب، فإذا أبعدنا القيام بالطقوس الدينية جانبا وجدنا أن واجب رجال الدين ينحصر فى الوعظ والإرشاد، فهم يعظون الأشرار ويبصرونهم بما سيلقون فى الآخرة من جزاء على ما يرتكبون من ذنوب فى هذه الحياة الدنيا، غير أنهم لا يستطيعون أن يحملوا الناس على التوبة والإقلاع عن اقتراف الذنوب. ولا يوجد بين كتاب القرون الوسطى من ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه مارسيليو فى فصله التام بين الأمور الروحية والدينية وبين الأمور الدنيوية.

وبنفس القوة كان قلمه حازما فى الدعوة إلى القضاء على الجانب الزمنى فى نظام الكنيسة. ومن العسير القول بأن للكنيسة الحق فى أن تملك متاعا دنيويا. أما ما يمتلكه رجال الدين من متاع فليس إلا منحة أو معونة يمدهم بها المجتمع لمساعدتهم على التفرغ للقيام على رعاية شئون العبادة العامة. وهكذا نجد مارسيليو يستدل من نظريته عن المجتمع ذى الاكتفاء الذاتى على مشروع سبق أن وضعه بيير ديبوا لإصلاح الكنيسة واقتراح عقد اتفاق بين البابا وملك فرنسا لتنفيذه. ومن الواضح بطبيعة الحال أنه ليس لرجال الدين فى رأى مارسيليو أى حق مشروع فى ضريبة العشور، أو فى الإعفاء من الضريبة العامة، إلا أن يكون ذلك فى صورة منحة خاصة من المجتمع. والوظائف الدينية عنده شأنها شأن المتاع الدنيوى من حيث هى منحة من السلطة الزمنية، ثم هو يرى كذلك أنه يجوز قانونا إرغام رجال الدين على القيام بوظائفهم الدينية لقاء تمتعهم بهذه المنح المقدمة. كما يرى أن كل رجل من رجال الدين ـ يستوى فى ذلك البابا نفسه ومن هم دونه مرتبة ـ قابل لأن يعزل بقرارات مدنية. لهذا كله لم يكن اعتباطا أن يرى الناس أن نظريات مارسيليو كانت السبب فى ذلك الهجوم السىء الطالع، السىء التدبير، الذى شنه لويس ضد الكنيسة أثناء حملته الرومانية سنة ١٣٢٧ ـ ١٣٧٠، ومحاولته انتخاب عدو للبابا بوساطة ناخبين من دهماء الرومان. وقد اعتبر هذا العمل محاولة غير عملية أريد بها وضع ما تضمنه كتاب «المدافع عن السلام» من نظريات موضع التنفيذ. والزعم بأن فلسفة مارسيليو السياسية

كانت تستهدف الدفاع عن الحرية الدينية فيه كثير من المغالطة، فلم يتطرف الطغاة من الزعماء القوميين فى عهد الإصلاح الدينى - على ما اتسموا به من جرأة على القانون والنظام - إلى الحد الذى بلغته نظريات مارسيليو، التى كانت ترمى فى جملتها إلى إخضاع الدين لتنظيم شامل تفرضه السلطة المدنية.

وليس صحيحًا القول بأن مارسيليو كان يرمى إلى معاملة الكنيسة وكأنها مجرد فرع من فروع الدولة، فمؤدى ذلك وجود عدد من الكنائس المختلفة يوازى عدد الدول القائمة. ففى سنة ١٣٢٤ كان وجود كنيسة وطنية يعتبر أمرا شاذا حتى فى نظر رجل معتزل مثل مارسيليو، فما بالك بإقامة نظام كنسى لكل مدينة مستقلة. والحق أن نظريته كانت بمثابة حملة شاملة على هيئة الكنيسة وعلى سلطة البابا المطلقة بصفة خاصة، ولكنه اعترف بأن الكنيسة تحتاج إلى نظام يختلف بطبيعته عن النظام المدنى حتى تتمكن من الهيمنة على المسائل الروحية. تلك هى المشكلة، وعنها نجم الكثير من الصعوبات من الناحيتين النظرية والعملية. ولقد كان مارسيليو يرى أن وجود كنيسة واحدة عالمية لا يتفق مع وجود عدد ضخم من الجماعات المستقلة التى تسمى بدول المدينة. ومن العسير أن نفهم كيف يمكن تنظيم الكنيسة بدون هيئة حاكمة من رجال الدين والاعتماد على تنفيذ أحكامها الروحية على سلطة مدنية بحتة. لقد كان مارسيليو - ككثير من البروتستانت الذين أتوا بعده - فى مركز يمكنه من أن يشير باعتبار الحكم على كل المسائل الدينية أمرا من الأمور الخاصة بكل إنسان على حدة، واعتبار الكنيسة هيئة اختيارية بحتة، ومع ذلك فليس من المستغرب ألا يصل مارسيليو فى القرن الرابع عشر إلى نتيجة رفض البروتستانت الأخذ بها فى القرن السادس عشر. ولقد عاش مارسيليو فى زمن لم يكن الساخطون على الحالة فيه يأملون فى الوصول إلى أكثر من إنشاء مجلس عام للكنيسة يستطيع أن يزيل الشرور التى كانوا ينسبونها إلى رجال الدين.

وكان نظام رجال الدين فى نظر مارسيليو نظاما ينتمى إلى أصول إنسانية ويستمد سلطته من القانون الوضعى، ثم إنه كنظام مكون من طبقات وسلطات دنيوية كان يدخل فى دائرة نفوذ السلطة المدنية. وعلى ذلك لا يكون رجال الدين

هم الكنيسة، فالكنيسة تنتظم كل المسيحيين المؤمنين من القساوسة وغير القساوسة. وهكذا نرى أن مارسيليو يوافق من بغض الوجوه على استمرار التقليد المسيحى القديم القائل بوجود منظمتين فى المجتمع الواحد، بالرغم من أنه جرد الكنيسة من سلطتها القهرية. ويقول مارسيليو إن العوام من الناس هم أيضا أعضاء فى الكنيسة، وهذا قول يذكرنا بما أسماه مارتن لوثر «كهنوتية الرجل المسيحى». ولكن لما كان كل تمييز فى مراتب رجال الدين هو عمل الإنسان، فإنهم جميعا، من حيث الطابع الروحى سواء، فلا يملك الأسقف أو البابا صفة روحية لا يملكها أقل القسس مرتبة. أما «الطابع الدينى» الذى يخولهم سلطة القيام بالطقوس الدينية فهو علامة لا سبيل إلى إدراك كنهها، يميزهم بها الله أو المسيح دون أن يكون لها أصل دنيوى يمكن أن يعطيها سلطة دنيوية أو رتبة دينية. وهكذا نرى أن مارسيليو إنما أراد تعميم حجة حاول جون باريس تخصيصها للنزول بمركز البابا إلى مستوى باقى الأساقفة، وهو بهذه الوسيلة قد محا من الروحية المحضة كل إشارة إلى الرتب الدينية، أو بعبارة أخرى أطاح بسيطرة البابا على الكنيسة. ولقد أنكر إنكارا تاما أن للبابا سلطة خاصة بصفته خليفة لبطرس، أو أن لبطرس ميزة خاصة على باقى الحواريين. وفى لمحة عجيبة من التحليل التاريخى أنكر مارسيليو وجود أى دليل يوثق به على أن بطرس كان فى روما فى أى يوم من الأيام، أو أنه كان أسقفا. أما ذلك المركز السامى الذى تتمتع به الكنيسة فى روما فيرجع إلى وجودها فى عاصمة الإمبراطورية.

وقد أدى رفض مارسيليو الاعتراف بأية سلطة روحية لرجال الدين والبابا إلى الحط أيضا من قيمة المظهر المقدس للدين باعتبار أن الشعور الداخلى للإنسان كاف وحده. ومن الصعب علينا أن نحكم هل كان هذا الكلام صادرا عن عقيدة متأصلة فى مارسيليو، أو أنه كان مجرد تعبير عن اتجاهاته كباحث مفكر يستهدف حصر الدين فى أضيق الحدود الممكنة. وعندما راح يناقش مسائل الاعتراف، والتوبة، والتسامح، والغفران، والحرمان من رحمة الكنيسة، تمسك برأيه فى أن التوبة من الذنب ومغفرة الله للمذنب هما الأمران الضروريان للإنسان، وتصبح الطقوس الدينية بدونهما عديمة الجدوى، فإذا تاب المذنب

واستقام فقد استحق مغفرة الله من غير حاجة إلى مظاهر أو طقوس. وأظهر مارسيليو لنظام الكنيسة وقانونها نفس العداء الذى أظهره دانتى ووليام أكام اللذان عاصراه، ومارتن لوثر الذى جاء من بعده. وكان مارسيليو يعتبر الكتاب المقدس - أو بمعنى أضيق العهد الجديد - المصدر الوحيد للوحى، وبذلك يكون المصدر الوحيد للقانون السماوى، أما المنشورات البابوية فليست قانونا على الإطلاق، إلا إذا وافق عليها الشعب، فتعتبر عندئذ جزءا من القانون الوضعى. وبناء على ذلك يتوقف الخلاص من العذاب على العقائد التى نص عليها أو تضمنها الكتاب المقدس فحسب. وتبين هذه الآراء التى تعد رائدا للعقيدة البروتستانتية التى ظهرت فيما بعد أن التمهيد للإصلاح فى أوروبا كان قد تهيأ خلال القرنين اللذين سبقا من العصور الوسطى.

المجلس العام

بقى أمام مارسيليو بعد هذا معالجة جزء جوهرى من العقيدة المسيحية، يجب على الكنيسة أن تكون هى خير معبر عنه، وكان لزاما عليه أن يهيئ له نظاما وضعيا ضمن مفهوم نظريته. ولتحقيق ذلك نهج على منوال كتاب القرنين الرابع عشر والخامس عشر الذين كانوا مقتنعين بالنقائص التى تشوب نظام رجال الكنيسة، فاقترح إنشاء مجلس عام يكون لسان حال الكنيسة فى حسم المنازعات الخاصة بهذا الجزء من العقيدة. وفى الوقت نفسه رفض أن يسمح بأن يكون للبابا ورجال الكنيسة - وهم بشر كغيرهم من الناس - الرأى الحاسم فى أى نزاع يدور حول مسائل العقيدة والإيمان. غير أن تحليل هذا الجزء من نظريته يوحى إلينا بأنه كان يميل بعض الشىء إلى التسليم للكنيسة ككتلة واحدة أو على الأصح لمجلسها العام بنوع من العصمة الغامضة والتنزه عن الخطأ، ولعل هذه المناسبة هى الوحيدة التى التقى فيها العقل والإيمان فى نطاق نظرية مارسيليو المشبعة بالعقل والمنطق. فقد بدا له أن يفترض فى المجلس العام للكنيسة إمكان امتزاج الإلهام بالتفكير العقلى فى محاولة وضع نص رسمى موثوق به للقانون السماوى، الذى جاء به الكتاب المقدس، ويكون فى هذا النص جواب شاف على مختلف

الآراء التى قد تثار بشأن هذه المسائل. ومما يستحق الذكر أن رأى وليام أكام فى هذا الشأن كان أكثر حصافة وفهما من رأى مارسيليو، فقد رأى أكام أنه مادام الأمر متعلقا بالعقيدة نفسها فإن مجلسا يتكون من أفراد من البشر، لن يكون منزها عن الخطأ، مثله فى ذلك مثل البابا سواء بسواء.

ولذا جاء الجزء الخاص بالكنيسة فى نظرية مارسيليو وكأنه رقعة مختلفة اللون فى ثوب جذاب. والواقع أن مارسيليو يدخل عنصرا من عناصر نظريته السياسية فى نظام الكنيسة حين يفترض أن الكنيسة مجتمع يضم المسيحيين المؤمنين جميعا، تماما كما تضم الدولة أهل الوطن الواحد جميعا، وعلى ذلك يفترض أن المجلس العام فى وضع مشابه لمركز السلطة التنفيذية فى نظام الدولة. ولكن الصعوبة هى أن هذا النظام يتطلب من المواطنين أن يكونوا أعضاء فى منظمتين هما الدولة التى يتبعها كل فرد منهم، والكنيسة العالمية التى تضم الجميع مع أنه لا يوجد فى نظريته الخاصة بالمجتمع ما يسوغ وجود هذا الازدواج. والتفسير الوحيد لهذا الاضطراب هو أن نظريته فى الواقع أكثر زمنية من أغلبية آراء المجتمع الذى ستطبق عليه هذه النظرية. أما فيما يتعلق بتنظيم الحكم ففى رأيه أن أهم فرق بين الكنيسة والدولة هو أن مجلس الكنيسة العام مجلس نيابى، فيقترح أن تختار الأقاليم المسيحية الرئيسية ممثلين عنها فى المجلس ينتخبون تحت إشراف الحكام بحسب عدد السكان المسيحيين ودرجة رقيهم، وسوف يتكون هذا المجلس من أعضاء من بين رجال الدين والعامة، على شرط أن يكونوا جميعا من الصالحين المتبحرين فى دراسة القانون السماوى. ويجتمع الأعضاء فى مكان مناسب تحت إشراف حكامهم، ويصدرون فى ضوء الكتاب المقدس قرارات بشأن المسائل التى تحوم حولها الشكوك سواء من وجهة العقيدة أو الطقوس الدينية التى يمكن أن تثير الشقاق بين المسيحيين، وتكون هذه القرارات ملزمة للجميع وبخاصة لرجال الكنيسة. ولكن فى الحقيقة يعتمد هذا المجلس العام الذى اقترحه مارسيليو على الحكومة الزمنية - وهو ربما قصد إلى ذلك - فالحكام الزمنيون هم الذين يدعونه للانعقاد، علاوة على أن قراراته لابد لتنفيذها من الاستعانة بسلطة الدولة وبذلك تكون سلطة المجلس ضئيلة

كضآلة اقتراح جميع المؤمنين فى صعيد واحد لكى يمثلهم هذا المجلس. وفى الحق أن نظرية مارسيليو الخاصة بالمجتمع الأوروبى لا تعطينا شيئا يصح أن يكون أساسا صالحا لنظام دولى كنظام الكنيسة. وعندما اقترح وجود مثل هذا المجلس العام، أوضح أيضا الأسباب التى حالت دون نجاح تجربة هذا الاقتراح، والتى جعلته مجرد دستور على الورق، وأثبتت أنه غير عملى نظرا للغيرة الشديدة بين الدول وتمسك كل منها بخصوصيات عجز هذا الدستور عن الجمع بينها، وبقدر قوة هذه النظرية فى هجومها الجارف على أن تكون سلطة الحكومة بيد رجال الكنيسة بقدر ضعفها دون إيجاد وسيلة تلم شمل الأمم المسيحية فى القرون الوسطى.

لقد حرص القليلون من المفكرين فى العصور المختلفة ـ باستثناء مفكرى العصور الوسطى ـ على أن يبلغوا ما بلغه مارسيليو فى تقطيع أوصال الحرية الروحية التى كانت على الدوام أهم ما تحرص عليه المسيحية وترعاه. ولم يقم أحد حتى ظهور النظريات الأرسطية فى القرن السابع عشر، كنظرية هوبز مثلا، بمحاولة قوية مثل مارسيليو للنزول بالدين إلى اعتباره محض عقيدة لا أثر لها ولا تخص سوى الفرد، ووضع الأمور صراحة تحت سيطرة الحكومة الزمنية. لقد كانت فلسفة مارسيليو السياسية تجديدا لنظرية دولة المدينة، وقدتها على تنظيم كل فروع النشاط والحضارة فيها. وهى تعبر فى هذا الخصوص عن أصدق شكل للفلسفة الأرسطوطالية التى تأخذ بالمذهب الواقعى، وهى التى كانت نتاج الفلسفة فى العصور الوسطى. كما أنها توحى بإحياء وثنية عصر النهضة فى إيطاليا، تلك الوثنية التى بلغت الذروة فى كتابات ماكيافلى بعد ذلك بقرنين من الزمان. والحقيقة أن نظرية مارسيليو فى جملتها تمثل شيئا أقرب ما يكون إلى حل وسط. ففيها يظهر الأفراد كأعضاء فى منظمتين، الدولة والكنيسة، غير أن هذه النظرية ذاتها تجرد الكنيسة من سلطتها، وإن كان مارسيليو قد احتفظ بالفكرة القائلة بإمكان وجود إيمان عام ونظام كنسى شامل. فالدولة كما يراها ليست إذن نظاما زمنيا منفصلا يتحتم عليه أن ينفض يده من كل ما يتعلق بالعقيدة الدينية لأن الكنيسة التى يتبعها ليست مجتمعا اختياريا خالصا لا

يحتاج إلى قوة قهرية. وقد وضع المجتمع ذا الاكتفاء الذاتى الذى ينادى به فى مركز خطر؛ إذ جعله وكيلا لكنيسة ليس لها شأن بالمصالح الدنيوية. وقد ترك للتجربة أن تكشف عن استحالة قيام مثل هذا الوضع. فيسهل دحض ادعاء البابا بالسلطة المطلقة التى يتمسك بها باعتباره مطلبا خياليا من المطالب الروحية، على شرط أن تمنح الحكومات الزمنية رعاياها قسطا أكبر من الحرية الدينية يفوق كثيرا ما خطر ببال مارسيليو.

وليام وحرية الكنيسة

تبدو طبيعة الصراع ضد سلطة البابا المطلقة فى القرن الرابع عشر أكثر وضوحا وتفصيلا فى كتابات وليام أكام[١٦] المعاصر العظيم لمارسيليو عنها فى كتاب «المدافع عن السلام». غير أن نظريات وليام أقل كمالا وتنسيقا من نظريات مارسيليو، يضاف إلى هذا صعوبة سبر غورها؛ ذلك لأنها منتشرة فى مؤلفات جدلية كبيرة الحجم . ولم تكنْ الفلسفة السياسية يوما من الأيام الهدف الأول لوليام أكام، فقد كان أولاً وأخيرًا من علماء المنطق الجدلى والفقه الدينى. ونظرا لأنه لم يحاول أن يضع نظريات ثابتة ومنظمة عن نظام الدولة فإن آراءه تبدو أقل حذلقة من آراء مارسيليو. وربما كان أصح وصف له أنه كان أكثر من مارسيليو تمثيلا لثورة جزء عظيم من الرأى العام المسيحى ضد سيطرة البابا التى كان يراها وليام شرًا مستطيرًا على الكنيسة وعلى أوروبا. وكان وليام يمثل بصفة خاصة آراء ذلك النفر من طائفة الفرنسيسكان، وكانوا يسمون بالروحيين، الذين كانوا يدافعون عن مبدأ فقر رجال الدين فحرمهم البابا جون الثانى والعشرون لذلك من رحمة الكنيسة. ولذا يعد وليام لسان حال نوع من المفكرين برزت آراؤهم فى الكتابات السياسية فى القرون التالية. وكانوا يعدون أنفسهم أقلية مضطهدة، من أجل حرية ضمائرهم، وتوجيههم النداء باسم الحرية إلى الرأى العام المستتير لينقم على السلطة القائمة إذ ذاك. وعلى ذلك كانت مشكلته فى جوهرها هى تقرير حقوق الرعايا ضد حكامهم، والحد من سيادة البابا فى مسائل العقيدة، وتأييد حق الأقلية فى مقاومة العنف والإكراه، فسيادة البابوية

فى رأيه تعد إلحادًا من الوجهة الدينية، وهى فى نظره قد أدت إلى الاعتداء على حقوق الحكام الزمنيين. غير أن الأمر الأخير لم يكن فى نظر وليام أهم ما فى الموضوع، لأن هدفه الأول هو تأييد استقلال المسيحيين المؤمنين ضد ادعاءات بابا خارج على الدين. وكانت المشكلة محصورة بين الكنيسة العالمية والكنيسة الرسولية (البطرسية) و «كنيسة أفينون».

ويصح القول بهذه المناسبة أن موقف وليام الفلسفى العام لم يخل من أهمية؛ فإن انهيار الصرح المحبوك الأطراف الذى جمع توماس فيه بين العقل والإيمان والعلم والفلسفة والدين لم يكن نتيجة للجهود التى بذلت لتحرير العقل بقدر ما كان نتيجة للجهود التى بذلت لتحرير الدين. وفشلت خطة توماس الجريئة التى جمع فيها بين الإيمان والعقل أثناء حياته فى الحصول على تأييد من معاصريه ومنهم دنز سكوتس كبير فلاسفة الفرنسيسكان الذى صار وليام على طريقته. وإذا قورنا بتوماس فإنهما حددا التمييز بين العقل والإيمان تحديدا دقيقا. ويرجع هذا الفرق الواضح إلى أنهما كانا يعتبران علم اللاهوت أمرا يختص بأشياء فوق الطبيعة يعرفها الدين عن طريق الوحى ولها فوائد أخلاقية، على حين حصرا الفلسفة فى الحقائق النظرية التى يستطيع الإنسان أن يستوعبها بعقله الطبيعى بغير مساعدة ما. وهذا الاتجاه فى التفكير شبيه بذلك الذى بلغ الذروة فى فلسفة ابن رشد كما فهمت من ترجمتها اللاتينية، وقد سبق الكلام عن تأثيرها فى أرسطوطالية مارسيليو، لكن أتباع وليام ظلوا مصدر قلق بعض الشىء داخل حدود العقيدة السليمة. ومع أنهم تمسكوا بأنه لا يمكن إثبات بعض اليقينيات الهامة مثل الله والخلود، إلا أنهم لم يذهبوا إلى المدى البعيد الذى ذهب إليه مذهب ابن رشد فى إقراره مبدأ الحقيقة المزدوجة. وكانت النتيجة النهائية على كل حال هى هدم نظام توماس، فقد اكتسب العقل حريته عندما ترك للإيمان أن يسيطر على عالم واسع مجهول. ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتمييز بين العقل والإيمان، التمييز بين العقل والإرادة، وكلاهما من اختصاص علم النفس والدين. وعند وليام أن الإرادة، سواء فى ذلك إرادة الله وإرادة الإنسان، عبارة عن قوة وقدرة تلقائية على العمل غير مرتبطة بأى سبب، وقد ساقه

تفكيره هذا إلى القول بأن الفرق الأدبى بين الخير والشر متروك لإرادة الله، ولتأثير هذا الرأى فى نظرية القانون أهمية كبرى، إذ أنها توحد بين القانون والأمر التشريعى، ولكن يأتى بعد ذلك السؤال عن المدى الذى ذهب إليه وليام فى إقحام آرائه الميتافيزيقية فى نظريته القانونية[١٧].

كانت نظرية وليام السياسية محافظة فى مقوماتها الجوهرية، بالرغم من اتجاه فلسفته فى جملتها وجهة هدامة. وهو فى سعيه إلى تأييد الحرية المسيحية ضد سيطرة البابا لم يخرج عن دائرة الأفكار التى كانت سائدة فى زمانه. فقد دلل على أن سلطة البابا المطلقة بدعة وإلحادًا. وأورد فى ذلك آراء قال عنها بحق إنها مقبولة لدى الجميع. وكانت حجة وليام قائمة على التمييز القديم بين السلطتين الزمنية والروحية واستقلال كل منهما، وافتراض قيام مثل هذا الاستقلال حينما كان لدى كل من السلطتين ذلك القدر الكبير الغامض من البصيرة وحسن التصرف لإصلاح أخطاء الأخرى. وبدا له أنه يمكن تحقيق التعاون المتبادل وحسن المعاشرة بين السلطتين على شريطة أن تعمل كل منهما داخل الحدود التى وضعها للقانون السماوى والقانون الطبيعى. ولقد حتمت عليه الظروف التى كان يكتب فى ظلها أن يطالب بإيجاد نظام يقوم على أسس نيابية يكبح جماح ماكان يعتبره استعمالاً للسلطة البابوية بصورة استبدادية، غير أنه لا مانع عنده من أن يكبح البابا جماح نفسه إذا كان يمتلك قدرًا كبيرًا من حسن التصرف، غير أن هذا لا يتوافر إلا فيمن يمكن أن يعترف بأنهم بابوات صادقون بكل ما فى هذه الكلمة من معنى. وبعبارة أخرى لم يهتم وليام كثيرًا بتحديد التعريف القانونى للسلطتين؛ فقد كانت المشكلة الجوهرية عنده فقهية دينية وليست قانونية.

ويمكن أن نلاحظ عدم تحديد مشابه فى معالجته لموضوع الإمبراطورية. فهو ينكر بالطبع أن سلطة الإمبراطور مستمدة من البابا، وينكر أن حفل التتويج يزيد فى سلطة الإمبراطور الشرعية. كما ينكر أن تصديق البابا على الانتخابات ضرورى لإثبات صحتها، وبعبارة أخرى أرجع وليام سلطان الإمبراطور إلى الانتخابات ذاتها، فإن مجمع الناخبين يمثل «الشعب» ويتحدث باسمه. وبهذا

المعنى العام يرى وليام أن سلطة الإمبراطور . وفى الحقيقة أية سلطة ملكية . تنبع من رضا جماعة موحدة من الرعايا، تعبر عنه بوساطة رجالاتها من الزعماء. ووليام نظرا لنزاعه القائم مع البابا يسند إلى الإمبراطور سلطات قوية تمكنه من التدخل لإصلاح الكنيسة، غير أنه يتمسك بأن هذه السلطات استثنائية ولا تستخدم إلا فى حالات الطوارئ والأزمات مثل الأزمة التى كان بصددها. وعلى العموم فهو يقف فى وصف التمييز التقليدى بين السلطتين تاركا مشكلة تعريف وتحديد كل منهما كما هى. وكذلك لم يكن عنده شىء معين يقوله عن العلاقة بين الإمبراطور ومملكتى فرنسا وإنجلترا، وهو إن سلم للإمبراطور بنوع من الأسبقية الغامضة على باقى الملوك إلا أنه، وهو الإنجليزى، لم يكن يحمل أية عاطفة نحو ألمانيا. وتخلو كتاباته من أى أثر للشعور القومى كذلك الذى ظهر فى كتابات الفرنسيين فى الدفاع عن فيليب الجميل، كما تخلو من التحمس لدولة المدينة الذى يمكن لمسه فى كتابات مارسيليو، وقد دل بذلك على وقوفه فى صف التقاليد القديمة التى كانت تسود العصور الوسطى.

والأساس الذى قامت عليه نظرياته السياسية هو الكراهية الشديدة التى كان يشعر بها أهل القرون الوسطى نحو السلطة الاستبدادية أو القوة التى تتعدى الحدود التى رسمها القانون. وفى هذا تتفق آراؤه مع آراء القديس توماس. ففى نظر الرجلين تشمل مجموعة القوانين إرادة الله التى نزلت بطريق الوحى، وقواعد العقل الطبيعى، ومقومات المساواة الطبيعية والتجارب المشتركة بين الأمم المتحضرة كما أنها تضم العادات الخاصة وقوانين أمم معينة. وتكون هذه القوانين فى مجموعها نظامًا واحدًا مرنًا فى تفاصيله متمشيًا مع تغييرات الوقت والظروف ولكن بدون خرق للمبادئ الأساسية. فينطوى قانون كل أمة تحت هذا النظام، الذى يرفض أن يقبل شيئا يخالف القانون الطبيعى، ولو أنه قابل للتكيف كما ظهر ظرف جديد، وذلك بفضل روح العقل والعدل التى تسود. وعلى ذلك فالقانون يملك إمكانيات لمواجهة كل طارئ، كما أنه لا يسوغ ممارسة السلطة إلا العمل للصالح العام والتمشى مع العدالة الطبيعية والأخلق الصحيحة. فإذا لم تعمل السلطة على هدى هذه الأهداف كانت سلطة مستبدة، وكانت الحكومة .

كما قال القديس أوغستين - عبارة عن «لصوصية سافرة على نطاق واسع». ويمثل هذا الرأى الفكرة السياسية التى سادت فى القرون الوسطى، وهو أيضا السر فى مقاومة وليام الشديدة لأعمال البابا، فقد تعدى البابا جون حدود سلطته ووضع مبادئ تحدى بها الكتب المقدسة واعتدى على الحقوق الخالدة للحكام الزمنيين وللمسيحيين فى كل مكان[١٨]. وبذلك أصبح البابا الذى يسمى نفسه «خادمًا لعبيد الله» مجرد طاغية مستبد.

نظرية المجمع الكنسى

كان وليام يمثل، فى إيمانه بعظمة القانون، عقيدة الناس فى القرن الرابع عشر. أما السر فى شهرته فأساسه معارضته الثابتة لما كان يسميه بالاستبداد داخل الكنيسة، إلى جانب دفاعه عن الحرية المسيحية، وبصورة عرضية بسبب رغبته فى إنشاء حكومة للكنيسة تفصل بطريقة أقل استبدادا وتعنتا فى جميع المسائل الخاصة بالعقيدة والطقوس المسيحية القابلة للأخذ والرد. غير أنه كان فى هذا المقام أيضا معنيا بالقضايا النظرية، أكثر من عنايته بشكل الحكومة. فكان موقفه فى جوهره موقف المدافع عن حرية النقد العلمى وعن رأى المسيحية المستتير فى أوامر السلطة القائمة. ووجد نفسه فى محنة، فالبابا الذى يدعى التنزه عن الخطأ ويوافقه كثير من الناس على هذا الادعاء، ليس فى رأيه سوى مارق. ونتج عن هذا أن أحكام البابا لم تكن سليمة دائما. وقد رأى وليام، كما رأى معظم رجال القرن الرابع عشر الساخطين على الكنيسة، أن لا مخرج من هذه الورطة إلا بإنشاء مجلس عام يحد من سلطة رجال الكنيسة ويضع لها القواعد الدستورية. ومع بداية الانقسام العظيم الذى حدث سنة ١٣٧٨ أضحت هذه المشكلة أهم مسألة فى السياسة الكنسية. وقد مهدت لها نظريات وليام مثلما مهدت لها نظريات جون باريس ومارسيليو. ولكن وليام كان جادًا فى اعتقاده التمكن من حل المشكلة المنطقية بأية وسيلة عملية. ولم يكن مستعدًا لأن يسلم للمجلس العام بالتنزه عن الخطأ، وهذا ما لم يسلم به البابا. فمن الممكن أن يخطئ المجلس أيضا. ولو أنه أقل تعرضا للخطأ لأنه يمثل الحكمة المسيحية.

وكان وليام يطرح فى الحقيقة سؤالا أكبر للبحث، وهو: كيف يستطيع بنو الإنسان أن يعرفوا على وجه التأكيد أن ما وصلوا إليه هو الحق المطلق؟

أما وليام فلم يخامره كثير من الشكوك بشأن هذه النقطة. فكان يؤمن مثل سائر الفلاسفة العلماء إيمانا ضمنيا بالعقل، كما كان يثق باستطاعة العقيدة المسيحية أن تقيم الدليل على صحتها بما فيها من قوة كامنة. وكان يرى أن الفصل النهائى فى المسائل النظرية القابلة للأخذ والرد إنما يتمثل فى تلك الروح الحية التى ظلت تهيمن على الكنيسة على مر الأيام والسنين من تاريخها وهى تتلقى الوحى الإلهى. والمصدر الوحيد لدراسة هذا الوحى هو الكتاب المقدس الذى تتضاءل بجانبه منشورات البابا وقراراته، وقرارات المجالس أيضا. واعتقد، كالبروتستانت الأول، أن العلم الصحيح والبحث الأمين هما دعامة الحق الذى يستهوى قلوب الرجال المخلصين. فالبحث ليس حقا فحسب، وإنما هو واجب أيضا، ويقوم الراسخون فى الحكمة، وليس السلطة الحاكمة، بالفصل فى الأمور. ولم يعط وليام لمسألة الحرية المطلقة للعقيدة أية أهمية لأنه كان يعتقد أن البحث الصحيح كفيل بإظهار ما ينبغى الإيمان به. ولكن يجب أن تكون هناك حرية البحث، وضمنيا يجب أن تكون هناك أيضا حرية الحكم على الأشياء. من هنا كانت أهم مشاكل الجيل فى نظره هى الحد من استبداد البابا. وكان يرى أنه لن يقوم سلام بين البابا والبلاد المسيحية إلا إذا اتحد رجال الكنيسة ووضعوا حدودا عادلة لسلطة البابا وسيطرته. وللوصول إلى ذلك رأى أن أحسن السبل هو إقامة حكومة دستورية للكنيسة بوساطة مجلس عام يمثل أفضل المسيحيين علما وعقيدة.

واقترح وليام أن يكون التمثيل بالمجلس تمثيلاً واسعًا، وقال فى صراحة إن المجلس يجب أن يشمل رجالاً من العامة وآخرين من القسس، كما لم ير مانعًا من وجود النساء فيه. ويجب أن يكون أساس التمثيل فيه ذلك العدد العظيم من الطوائف مثل الأبروشيات والأديرة ومجالس الكتدرائيات وغيرها ممن يملكون حق عضوية الكنيسة. ومن المؤكد أنه لم يفكر فى تمثيل المسيحيين كأفراد أو وحدات أو سكان مناطق معينة. ويقول بأن أية جماعة تستطيع العمل بنفسها

ككل، كما تستطيع أن تعمل عن طريق ممثليها. ولذلك فإن اقتراحه يرمى بشكل عام إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم التمثيل غير المباشر: فتنتخب الطوائف الدينية فى كل منطقة مناسبة كالأسقفية أو المملكة من يمثلها فى مجمع كنسى إقليمى يقوم بدوره بانتخاب ممثلين له فى المجلس العام وهذا المشروع، وإن كان ينقصه التنظيم إذا قورن بنظام الانتخابات الحديث، إلا أنه يمكن تنفيذه ما دامت الطوائف المكونة للمجلس مميزة بوضوح ومتحدة فى الوقت ذاته. والواقع أن وليام استمد مشروعه من التجارب التى شاهدها فى أيامه فى الكنيسة والدولة. فكانت برلمانات القرون الوسطى تمثل مختلف مناطق المملكة، كالمدن والمقاطعات، على أساس أنها جماعات وهيئات موحدة لا كأقاليم ومراكز. وربما كان مشروعه الخاص بالمجلس العام يقوم أساسًا على وضع الحكم فى يد أكبر طائفتين من طوائف الرهبان التى تعيش على العطايا والهبات. فقد قامت الأقاليم بتنظيم بيوت الرهبان والدومنيكان فيها. وما إن حل منتصف القرن الثالث عشر حتى كان هناك نظام انتخابى متين لانتخاب الأعضاء اللازمين للجمعيات المختلفة. أما طائفة الرهبان الفرنسيسكان التى كان وليام ينتمى إليها، فقد اتبعت طريقة مشابهة لهذه. وفى خلال القرن الثالث عشر انتشرت هذه الطريقة الانتخابية بين مختلف طوائف الرهبان فى الأديرة(١٩). فكان الغرض من مشروع المجمع الكنسى أن يسود الكنيسة نظام كان معروفًا من قبل، يتلاءم مع فكرة شاعت فى ذلك العصر تقول بأن الهيئات الموحدة تستطيع أن تعمل وتتحدث كوحدات. ولكن لسوء الحظ قامت عقبات خاصة حالت دون نجاح تطبيق هذا النظام على الكنيسة كلها مع أنه كان من الطبيعى أن يأخذ المصلحون الدينيون بهذا النظام.

كانت فلسفة وليام أكام السياسية أحسن مثل لحالة الفكر السياسى فى منتصف القرن الرابع عشر سواء فى ذلك ما لاحظته هذه الفلسفة وما عجزت عن رؤيته أو غفلت عنه. واستمرت فلسفته هذه تدور داخل حدود المناقشات القديمة التى دارت حول العلاقة بين السلطة التنفيذية والسلطة الدينية مع أن الزمن الذى كان يمارس فيه البابا رقابة شبه عامة على الحكومات الزمنية كان

قد ولى. أما الجديد فيها فهى أنها أقحمت فى المناقشات السياسية العلاقة بين الملك ورعاياه، وكذلك حق الرعايا فى مقاومة الملك إذا أتى أمرًا يمس ضمائرهم دفاعا عما يعتقدون أنه العقيدة المسيحية الحقة. وكانت طبيعة مثل هذه المشكلة تقضى بعلاجها داخل الكنيسة أولاً. وكانت نظرية سلطة البابا المطلقة أول طلب محدد فى العصور الوسطى يخول للبابا الحق فى ممارسة سلطة مطلقة ذات سلطان قوى. وهى لهذا السبب كانت كريهة غريبة على عقيدة الناس وعاداتهم، وكذلك تطبيقها فى القرون الوسطى. وعندما وقع النزاع بين البابا والرهبان الفرنسيسكان زادت العداوة لهذه النظرية، إذ أنها اعتبرت تحديا للتقاليد القديمة والعقائد السائدة، وأجمع الناس على مقاومتها. وقد أوجد الانقسام العظيم الذى تلا ذلك أول نزاع شديد فى الكنيسة بين المطالبين بحق البابا فى السيطرة والمنادين بمبدأ قيام حكومة دستورية نيابية.

الهوامش الفصل (الخامس عشر)

Following what that they believed to be rhe principles of St. Francis, a considerable part of (١) the Order held that renunciatipon of property beyond the bare needs of subsistence was necessary to the proper performance of spiritual offices. John XXII declared the position heretical, deposed and excommunicated the General of the Order, and altered its rules. Three chief figures in this controversy Michael of Cesena, Bonagratia of Bergamo, and William of Occam-became supporters of the emperor.

A list comprising sixty titles is given by R. Scholz, Unbekannte kirchen-politischen (٢) Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354), Bibliothek des kgl. preussischen historischen Instituts in Rom, Vol. X (1914), pp. 576ff.

See C.H. Mc Ilwain, op. cit., pp. 288ff., with references there given. (٣)

Completed in 1324. There are two modern editions, one edited

C.W. Previté - Orton (Cambridge, 1928) amd one edited by Richard Scholz (Hannover,(٤) 1933), and an English translation by Alam Gewirth, Marsilius of Padua, the Defender of the peace (New York, 1956). About 1342 Marsilio wrote a shorter work, called Defensor minor, first edited by C. K. Brampton, (Birmingham, 1922), The papal author with Marsilio. There have been numerous efforts to distinguish parts witten by John, but both the recent editors (without denying that the two min collaborated) are emphatic in asserting unity of authorship, both on stylistic grounds and because of the well- knit structure of the book.

See, for example, Defensor pacis, J, i, 2 and 3. (٥)

Since John of Jandun was the chief representative of the Averroist (٦)

tradition at Paris in the first quarter of the fourteenth century, there has been a tendency to trace to him passages having this tone, and indeed the part of the work dealing directly with

Aristotle. But as Scholz remarks, there is no reason why Marsilio should not have been as much an Averroist as John. Besides paris, Padua was the chief center of Averroist teaching, and Marsilio had certainly studied there. See Scholz's edition, p. liii, The authoritative work on Latin Averroism is P. Mandommet's Siger de Brabant, 2 vols, 2nd ed., Louvain, 1911. Siger certainly lectured on the Politics, for pierre Dubois heard him (De recuperatione terre sancte, sect132) but no Averroist commentaries on the work are known. The connection between Averroism and the denial of secular power to the pope is stressed bu Martin Grabmann, "Studien über das Verhaltnis von kirche und Staat" Sitzungsbericht: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophich- historisch Abtl., 1934, Heft 2.

I, ix, (٧)

I, iv, 3. (٨)

See Martin Grabmann, "Der Lateinische Averroismus des 13. Jahr hunderts and seine Stellung Zur christilichen weltamschauung" Sitzungsherichte der Bayerischen Akademie der wissenchaften, Philosophisch- historische Abtl, 1931, Heft 2. (٩)

I, vi, 8. (١٠)

Defensor minor, i, 2. (١١)

Ibid, 4. (١٢)

Defensor pacis, I, xii, 3. (١٣)

Defensor minor, xii, I. (١٤)

The words et qualitate were omitted from the earlier printed edition. on the meaning of the two expressions discussed in this paragraph see McIlwain, op. cit, pp. 3ooff. (١٥)

There is no collected edition of the works of William of Occam but his political writings are in process of being published: Guillelmi de Ockham opera politica, ed. by J. G. Sikes Vol. I (1940), III (1956). Several of his tracts, not perviously published, were printed with analyses by Richard Scholz in Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des bayern (1327 - 1354), Bibliothek des lgl. preuss, historischen Instituts in Rom, Vols. IX (1911), X.(1914). One of these, Deimperatorum et pontificum potestate, was edited also by C. Kenneth Brampton, Oxford, 1926, re-issued 1930. Both editions of this work lacked the final chapter, which was separately printed in Archivum Franciscanum Historicum anno XVII, fasc i, p. 72. Atract of which the last part is lacking, Breviloquium de potestate papae, was edited by L. Baudry in Etudes de philosophie médiévale, Vol . XXIV (1937) The largest collection of William's controversial teacts is contained in the second volume of Melchior Goldast's Monaechia Sencti Imperii Romani, 3 vols, Hanau and Frankfort, 1611-14. re-issued 1621 and 1668. (١٦)

See O. Gierk, Political Theories of the Middle Age, trans, by F. W Maitland pp. 172.n. (١٧)
256. M. A . Shepard, "William of Occam and Higher Law" American Political Science Review, Vol. XXVI (1932), p. 1009. takes issue with Gireke.

See the account of William's theory of the higher law by M. A . Shepard, cited above, in (١٨)
the Am. Pol. Sci. Rev, Vol. XXVI (1932), pp. 1005ff., and Vol. XXVII (1933). pp. 24 ff. I am unable to see that william added materially to the prevailing belief of his time in respect to the sanctity of law.

Ernest Barket, The Dominican Order and Convocation (1913), Part I. on the growth of (١٩)
representative institutions see C. H. Mcllwain "Mediaeval Estates", in Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), ch. 23.

Selected Bibliography

The Dominican Order and Convocation: A Sudy of the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century. By Ernest Barker. Oxford, 1913.

Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham" by C.C. Bayley. In the Journal of the History of Ideas, Vol. X. (1949), pp. 199-218.

"Marsiglio of Padua. Part I. Life". by C. Kenneth Brampton. In the Eng. Hist. Rev., Vol. XXXVII (1922), p. 501.

The De imperatorum et pomtificum potestate of William of Ockham. Ed. by C. Kenneth Brampton. Oxford, 1927. Introduction.

A History of Mediaeval Political Theoty in the West. By R. W. Carlyle and A J. Carlyle. 6 vols. London, 1903 - 1936. Vol. VI part I.

The Mediaeval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker. By Alexander Passerin d'Entréves. Oxford 1939. Chs. 3, 4.

Marsilius of Padua, the Defender of Peace. By Alan Gewirth. 2 vols. New York, 1951- 1956.

Reason and Revelation in the Middle Ages. By Etienne Gilson. New York 1938.

The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers. Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1023. ch. 7.

"Ockham as a Political Thinker" By E. F. Jacob. In Essays in the Conciliar Epoch. Manchester, 1943.

La naissance de l'esprit laique au déclin du moyen âge. By Georges de Lagarde. 6 vols. Vienna and Paris, 1934 - 1946 Vol. II, Marsile de padoue, ou, Le Premier théoricien e l'état laique; Vols. IV - VI, L'individualisme ockhamiste.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. 2 vol. New York. 1954.

"Ockham's political Philosophy" By J. B Morrall. In Franciscan Studies, Vol. IX. (1949), pp. 335-369.
Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning By R. L. Poole, 2d ed. rev. London, 1920. ch.9.
Marsilius of Padua By C. W Previté- Orton. British Academy Annual Italian Lecture, 1935. Oxford 1936.
"Marsiglio of Padua. Part II. Doctrine" By C. W. Previté- Orton. In the Eng. Hist. Rev., Vol. XXXVIII (1923), p. I.
Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des bayern (1327 - 1354). By Richard Scholz. 2 vols. Rome, 1911-1914.
"William of Occam and the Higher Law". By Max A. Shepard. In the Am Pol. Sci. Rev., Vol. XXVI (1932), p. 1005; Vol. XXVII (1933), p. 24.
"Ockham, the Conciliar Theory, and the Canonists" By Brian Tierney In the Journal of the History of Ideas, Vol. XV (1954), pp. 40 - 70
Mediaeval Papalism: The Political Theories of the Mediaeval Canonists. By Walter Ullmann. London. 1949.
"Germany: Lewis the Bavarian" By W. T. Waugh. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), Ch. 4.

الفصل السادس عشر

اشتد النزاع، فى خلال القرن الذى تلا ظهور كتابات وليام أكام، حول سلطة البابا المطلقة فى الكنيسة، وانتشر فى أرجاء القارة الأوروبية، وأصبح حديث الناس وموضوع جدلهم. ولم تكن مشكلة السلطة البابوية المطلقة مجرد قضية نظرية لا تمس إلا الحقوق لرعايا البابا من رجال الكنيسة، وإنما كانت تعنى تضييق الخناق على الجهاز الحكومى كله، بما فى ذلك إشراف البابا على منح الاقطاعيات، وسحب القضايا الكنيسة إلى المحاكم البابوية، وتحويل مبالغ ضخمة من المال إلى الخزانة البابوية. هذا وقد أصبح الترف الذى تنعم به حاشية البابا وانتشار الرشوة فى حكومة الكنيسة محل انتقاد مر ظل قائمًا إلى أن جاء عهد الإصلاح. ومما زاد الطين بلة وقوع ذلك الانقسام العظيم الذى استمر من سنة ١٣٧٨ إلى سنة ١٤١٧ حتى ليصعب على الإنسان أن يصف شناعة تأثيره فى الرأى العام فى كل مكان فى أوروبا. فلا شك أن رؤية اثنين، وأحيانًا ثلاثة من البابوات، يتنافسون ويتبادلون أقذع الشتائم، ويلجأون إلى مختلف ألوان الاحتيال السياسى، فى الوقت الذى لم يكونوا فيه يزيدون على مجرد ذيول لبعض الأسر المالكة، وللمطامع القومية، كان لها الأثر الأكبر فى هدم ذلك الاحترام التقليدى الذى كان يكنه الناس للوظيفة البابوية. وعلاوة على ذلك فشا الفساد والانحلال فى النظام الكنسى جميعه، نتيجة. للانقسام العظيم نفسه، مما أسهم فى تلطيخ سمعة رجال الدين بوجه عام. وتعتبر شخصية مانح

الغفران وشخصية المحضر، اللتين صورهما تشوسر Chaucer، خير مثال لما كان عليه أولئك الطفيليون من رجال الكنيسة فى رأى أدباء القرن الرابع عشر.

إصلاح الكنيسة

وهكذا ظهرت مشكلة الحكم - فى الكنيسة وليس فى الدولة إذا أردنا الدقة. وكان من المؤكد أن تكون هذه المشكلة محل جدل ونقاش فى جميع أنحاء أوروبا وأن يكون الجدل من جانب أناس من جميع الطبقات ومختلف مراتب التعليم. وكانت الرغبة التى أجمع عليها الناس هى «إصلاح الكنيسة إصلاحا يشمل الرأس والأعضاء». ويمكن أن يقال بحق إن هذه المناقشة العامة كانت أول حركة عظيمة فى سبيل التربية السياسية للناس، فترى ويكليف Wycliffe (حوالى ١٣٢٠ - ١٣٨٤) فى إنجلترا، وجون هس John Hus (حوالى ١٣٧٣ - ١٤١٥م) فى بوهيميا قد اجتذبا إليهما عددا عظيما من الأتباع وانتشرت تعاليمهما ولم تقتصر على الفئة التى كانت تستطيع فهم فلسفتهما العلمية الغامضة، غير أن ويكليف التقط بطريق مباشر الأفكار التى تضمنتها الكتابات الجدلية التى سادت فى عصر لويس الباقارى، وعن ويكليف أخذ جون هس. ولقد استنكر المرسوم البابوى سنة ١٣٧٧ النتائج التى وصل إليها ويكليف واتهمه بأنه أخذها عن مارسيليو «السيء الذكر»، فى حين اعترف ويكليف نفسه بأنه مدين بهذه النتائج لوليام أكام وللفرنسيسكان الروحيين. ولقد بدت المسائل القومية الخاصة بإنجلترا وبوهيميا فى أغراض كل من هذين المصلحين، ولكن بجانب هذا كانت هناك مسائل أخرى عامة مثل حق التملك، وفرض الضرائب على ممتلكات الكنيسة وفظاعة الضرائب البابوية. وكان تفكير هذين المصلحين متجها نحو

معارضة مظاهر الطقوس الدينية، واحتكار رجال الكنيسة للسلطة الروحية، وسلطة البابا المطلقة. ومع أنه ليست لهما نظرية واضحة المعالم عن حكومة الكنيسة، إلا أنهما اتفقا فى تعريف الكنيسة بأنها عبارة عن جميع المسيحيين من العامة والكهنة. وكانت الكنيسة، وليس رجال الدين، هى التى تلقت القانون السماوى والسلطة الروحية. فالرباط الروحى الذى يربط هذا المجتمع، ذلك الاتصال المباشر بين المؤمن وربه، وهو ما يعبر عنه المؤمن بإيمانه وقيامه بالأعمال الصالحة، هو المظهر الحقيقى للدين، وليست الاحتفالات أو السر المقدس. «فليس القسيس من ارتدى اللباس والقلنسوة، ولكن القسيس من أمده المسيح بقوة من عنده». ومن رأيهما أن الكنيسة، لكى تكون مجتمعا تاما صالحا، يجب أن تضم جميع القوى اللازمة للنهوض بذاتها، ولهذا السبب كان من حق العامة أن يصلحوا من فساد رجال الدين.

وعلى هذا اتخذت مسألة استقلال الكنيسة وكفايتها الذاتية فى المسائل الروحية تكأة للقيام بحملة ضد رجال الدين، والأغرب من هذا أنها صارت وسيلة لتقوية السلطة الزمنية فى الوقت ذاته. وكانت العوامل التى أدت إلى هذه النتيجة بسيطة، ذلك أن أى مصلح رأى أن لابد له من الاستعانة بالملك وسلطته القهرية لحمل البابا ورجال الدين على الإذعان لتنفيذ الإصلاح. وكان هذا هو السبب الذى جعل مارتن لوثر يلقى بنفسه فى أحضان أمراء الدنيا وجعل الحق الإلهى للملوك جزءا من الفلسفة اللوثرية والإنجليكانية. حتى لقد اضطر ويكليف إلى السير فى هذا الاتجاه فى القرن الرابع عشر بالرغم من أن الرأى العام قد استمر بعده أكثر من قرن يعلق الآمال فى الإصلاح على إنشاء مجلس عام داخل الكنيسة. وقد كان ويكليف يقول(1) بأن الملك هو خليفة الله فى الأرض، وأن مقاومته شر وإجرام. حتى الأساقفة أنفسهم يستمدون سلطتهم منه، وسلطته فى هذه الدنيا أقوى أثرا وأكثر هيبة من سلطة القساوسة لأن السلطة الروحية لا تحتاج إلى أية قوة دنيوية أو أى متاع دنيوى. ومن هنا كان من حق الملك، بل وواجبه، أن يعالج أى فساد ينشأ فى حكومة الكنيسة. وتعيد هذه اللهجة فى الكتابة إلى الذاكرة الرسائل المسماة رسائل يورك York Tracts، كما تنبه إلى تلك

الحجة التى أدت بالملك فى النهاية لأن يصبح الرئيس الزمنى لكنيسة وطنية. وفى نهاية المطاف أصبحت السلطة الزمنية هى الفائز السياسى فى كفاح نشب ليجعل من الدين مسألة روحية فحسب، وكانت أول نتيجة لتحرير الكنيسة من سيطرة رجال الدين هى وضعها تحت سلطة الملك بصفة نهائية.

وقد أسفرت حركات الإصلاح التى قادها ويكليف وهس عن نقل مشكلة السلطة البابوية وما تفرع عنها إلى ميدان المناقشة العامة بين الجماهير. لذلك يجدر التنويه فى هذا الصدد بانبثاق نظرية شعبية فى المساواة بين الناس، تمت بصلة إلى المشكلة الدينية، وإن لم ترتفع إلى مستوى الفلسفة السياسية فى معناها الرفيع، وتتخطاها إلى مهاجمة التمييز الاجتماعى والاقتصادى بين الطبقات. وقد ظهرت هذه الآراء فى الثورات التى قام بها الفلاحون فى القرن الرابع عشر، فى فرنسا سنة ١٣٥١، وفى إنجلترا سنة ١٣٨١. وكانت هذه الثورات وهى وليدة الضغط الاقتصادى وتعسف الضرائب وتشريعات العمال، تحمل طابعا غامضا من التضارب بين مصالح الطبقات.

يوم كان آدم يحفر الأرض وحواء تقيسها شبرا بشبر.

من كان السيد وقتئذ؟

وحتى قبل ذلك استطاع الكاتب الأخلاقى الذى أتم «قصة الوردة» The Romane of the Rose أن يقول:

الكل عرايا وضعفاء واهنون

صغار وكبار، نبلاء وفلاحون

أليست طبيعة البشر هى ذاتها فى كل مكان؟

وهل يشك فى ذلك أى إنسان؟

ولقد كانت هذه الآراء تصطبغ فى أذهان الجموع الشعبية بصبغة دينية؛ إذ أنها كانت أفكار أناس بسطاء يؤمنون إيمانا حرفيا عميقا بأفكار الإخاء والمساواة التى جاءت بها المسيحية. أما مذاهب الإلحاد الخفية فقد ازدهرت بين أفراد

الطبقات البائسة مثل أتباع ويكليف (Lollards) فى إنجلترا والمتطرفين من أتباع هس فى بوهيميا. فوجد لدى أهل بوهيميا، خاصة، فكرة تقول بأن القانون المقدس الذى جاء به الإنجيل إنما هو نوع من الشيوعية، يعيش فى كنفه المسيحيون جميعا فى حرية ومساواة، بلا فارق فى المقام أو الامتيازات التى يفرضها القانون والأنظمة الوضعية. ولقد كان الاعتقاد بأن آراء ويكليف وهس، وقد نادت بمثل هذا التطرف، سببا فى استنكارها من جانب كثيرين ممن كانوا يرغبون بإخلاص فى إصلاح الكنيسة. ولم تكن هذه الأفكار الغامضة عن المساواة الاجتماعية ذات أهمية عملية فى القرن الرابع عشر، ولكنها تبين كيف أن حركة الإصلاح كانت تتحول إلى حركة شعبية بين أناس لا يعرفون إلا النزر اليسير عن الفلسفة العلمية المنظمة، وهو ما لم يعهد من قبل.

المجتمع المكتفى ذاتيا

لم تظهر جماعة الإصلاح عن طريق إنشاء مجلس عام للكنيسة، التى حضرت اجتماعات مجلس كونستانس Constance (١٤١٤ - ١٤١٨)، وبازل Basel (١٤٣١ ـ ١٤٤٩)، أى عطف على هياج الجماهير، بل أظهرت نفورها من الأفكار المعتدلة التى كان يمثلها ويكليف وهس. وكان زعماء هذه الجماعة من أكثر الأعضاء نشاطا فى استنكار آراء هس عند مناقشتها فى مجلس كونستانش. وكانت نظرية إصلاح الكنيسة بوساطة مجلس عام من صنع جماعة من العلماء[٣] تربطهم صلة قوية بجامعة باريس، عارفين تماما بكتابات السابقين أمثال چون باريس ووليام أكام. ولقد دلل على قصورها عن أن تصبح حركة شعبية فشلها وسقوطها بمجرد نجاح مجلس كونستانس فى القضاء على فضيحة الانقسام العظيم. فقد أجمع الشعور العام فى البلاد المسيحية على ضرورة إعادة وحدة الكنيسة، وإن لم يجمع بنفس القوة على تغيير المبدأ الذى يقوم عليه الحكم فى الكنيسة بإلغاء السيطرة التى يتمتع بها البابا. وفى الحق أن هذا الشعور العام عجز عن تنفيذ ذلك، لأن البلاد المسيحية لم تكن فى الواقع متحدة بدرجة تجعلها قادرة على خلق نظام من الحكم النيابى يشمل أوروبا كلها. ولقد أخفق

مجلسا كونستانس وبازل إخفاقا تاما فى وضع مشروع عملى لإنشاء حكومة دستورية، أما من وجهة نظر السياسة العملية، فإن الحركة تبدو، بعد هذا الحادث على الأقل، أقرب ما تكون إلى الدراسة الأكاديمية. فقد استطاع المنادون بإنشاء مجلس عام أن يصدروا قرارات ولكنهم أخفقوا فى إقامة أية حكومة. وبعد إزالة الانقسام العظيم كان مشروع إصلاح الكنيسة بوساطة مجلس عام لا يدخل بصفة مؤكدة فى نطاق السياسة العملية، بالرغم من أنه ظل حديث الناس حتى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وعلى ذلك فأهمية هذه الحركة من وجهة نظر الفكر السياسى تتلخص فى أنها كانت أول جدال عظيم للتفضيل بين الحكم الدستورى والحكم المطلق، وأنها مهدت ونشرت أفكارا استغلت فى حركات الكفاح التى قامت فيما بعد.

كان خصوم البابوية، من چون باريس إلى وليام أكام، قد تناولوا بالشرح ذلك المبدأ الذى اعتنقه المنادون بإنشاء المجلس العام. وهو وجوب أن تمتلك الكنيسة بوصفها مجتمعا كاملا، ذا اكتفاء ذاتى، جميع المقومات التى تكفل بقاءها وانتظام سير الحكم فيها، والقضاء على كل فساد. وعلى ذلك فالسلطة الروحية التى أغدقت عليها إنما تتركز فى الكنيسة ذاتها، أى فى طائفة المؤمنين كافة، باعتبارهم طائفة موحدة، وما رجال الدين فيها، ومنهم البابا، سوى مجرد وكلاء أو أعضاء يقوم المجتمع عن طريقهم بأداء وظائفه كاملة.

«وعلى هذا فعندما يقال إن البابا يملك سلطة عليا، يجب ألا ينصرف التفكير إلى البابا بشخصه، وإنما إلى المركز الذى يشغله فى المجتمع كله، حتى تكون السلطة الحقيقية ملكا للمجتمع وتمثل الأساس الذى يقوم عليه، ويكون البابا فى المجتمع بمثابة الراعى الأول (الوزير الأول) الذى يمارس هذه السلطة»(٤)

وقد ضم هذا المفهوم عدة أفكار، كان أقواها صراحة، فى نظر زاباريلا Zabarella على الأقل، هو الوضع القانونى للهيئة التى تعمل بوساطة مندوبين عنها والتى تضفى هى نفسها تلك السلطة على هؤلاء المندوبين، فتكون هى الهيئة التى تتكلم وتعمل عن طريق مندوبيها. وهناك أيضا إشارة خفية ملتوية إلى نظرية أرسطو الخاصة بالمجتمع ذى الاكتفاء الذاتى الذى يستطيع أن يقوم بكل

ما يلزم لبقائه، والذى يعتبر رخاؤه مبررا لكل الأعمال التى تعمل باسمه. غير أن ما قد يكون أهم من هذا وذاك هو ذلك الاعتقاد العميق الجذور، الذى رسخ فى أذهان الناس من قبل وذلك فى القرن الخامس عشر، بأن أى شعب، أو أى مجتمع، يملك قدرة ذاتية على أن يسن قوانينه وأن ينصب حكامه، وأن هذا الاعتقاد أو هذا القبول هو الذى يميز الحكم القانونى من الاستبداد. فيرجع حق أى مجلس أو أى جهاز نيابى فى العمل إلى أن هذا المجلس أو ذاك الجهاز ينوب عن المجتمع ويتحدث باسمه، وهذا أحسن مثل يضرب للدلالة على أن أية حكومة يجب أن تحوز الرضا الذى يكسبها القوة والسلطة اللازمتين. وقد حدث فى بداية الأمر أن كانت هذه الفكرة هى الرائد الذى يرشد المحلفين، فالمحلفون كانوا هم الممثلين الأكفاء الذين يعبرون عن صحة الإجراءات. وتختلف هذه الفكرة عن الأفكار التى يأخذ بها التشريع الحديث. فى أنها تنظر إلى الماضى وليس إلى المستقبل، وأن العادة من دون الإرادة هى التى تلزم الناس فى المجتمع.

الوئام والقبول

عنى نيقولاس كوسا Nicholas of Cusa بتنسيق الدفاع عن المجلس العام فى كتابه «الوفاق الكاثوليكى» De Concordantia Catholica الذى تقدم به إلى مجلس بازل سنة ١٤٣٣. والفكرة الأساسية التى يتناولها الكتاب هى العمل على التوفيق بين نظريتين لا تغليب إحداها على الأخرى، ولذلك فهو لا يبين جليا ما إذا كانت السلطة فى النهاية توضع فى يد البابا أو فى يد المجلس. ويرجع السبب فى علو قدر المجلس إلى أنه يمثل اتفاق الكنيسة كلها أكثر مما يمثله أى فرد واحد مهما تكن قيمته، وكان نيقولاس يدلل مستندا إلى ما استقاه من رجال القانون الكنسى على أن رضا المجتمع وموافقته ركن جوهرى من أركان القانون. ولما كان رضا المجتمع يظهر من تقاليده وعاداته (الرضا بالاستعمال أو العادة approbatio per usum) فإن المجلس، وهو يمثل المجتمع كله، أكثر قدرة من أى فرد على التحدث فى هذه النقطة. فكثيرا ما عجزت القرارات البابوية عن أن يصبح لها قوة القانون، لأنها لم «تحز القبول» من جانب الناس، وكذلك فإن أى

قانون يفقد قوته إذا ظل مهملا بدون تنفيذ لمدة طويلة. بل إن قبول المقاطعة الواحدة كان ضروريا حتى يصير أى حكم ملزما محليا لأهلها، إذا أنه «يجب أن يلائم كل قانون للبلد والمكان والزمان»[٥]. وعلى ذلك، فالحكم كله فى هذا المعنى العام يستند إلى رضا الناس.

«وتبعا لهذا، فما دام الناس جميعا أحرارا بالفطرة فإن كل سلطة تمنع الناس من فعل الشر وتقصر حريتهم على فعل الخير بطريق التخويف من العقاب، تستمد قوتها من رضا الناس وانسجامهم معها، سواء تمثلت هذه السلطة فى قانون مكتوب أو فى القانون القائم الذى يتمثل فى الحاكم. لأنه إذا كان الناس بالفطرة متساوين فى القوة ومتساوين فى الحرية، فإن السلطة الحقة تتأكد لفرد واحد على من عداه من الناس، وللحاكم نفس القوة الفطرية، لا يمكن إقامتها إلا باختيار هؤلاء الآخرين ورضاهم، مثلها فى ذلك مثل القانون الذى لا يقوم إلا على الرضا»[٦]

ولذلك يجب على الملوك أن يخضعوا «للميثاق العام للمجتمع الإنسانى» الذى يدينون له بوجودهم، ويتفق هذا التفكير تماما مع ما سبق أن اقتبسناه من براكتون Bracton فى فصل سابق من أن على الملك أن يخضع للقانون لأنه نفسه من صنع القانون.

إن الاتفاق فى الصيغة بين هذا الذى اقتبسناه من كلام نيقولاس وبين الآراء الثورية التى كانت متداولة فى القرن السادس عشر. وامتدت حتى القرن الخامس عشر، واضح جدا، ولكن إذا أخذت بظاهر الأمر وبدون تحفظ كان فى ذلك ضلال السبيل. ولاشك فى أن آراء نيقولاس بشأن القانون الطبيعى وحقوق الرعايا كانت هى السلف المباشر للنظريات الثورية التى خلفتها وشاعت فيما بعد. فقد كانت هذه الآراء منذ القدم جزءا من تراث المجتمع الأوروبى. ولكن النقطة الهامة هى أن المنادين بإنشاء المجلس العام ومعهم من سبقهم من خصوم البابوية سلكوا بهذه الآراء مسلكا آخر، فاستخدموها لمهاجمة السلطة القائمة وقتئذ، واتخذوا من التقاليد والعادات درعا للدفاع عما كانوا يعتقدون أنه حرية قديمة موروثة ضد سلطة اعتبروها جائرة ومتعسفة. وظل هذا المنطق عنصرا

من عناصر النظريات الثورية التى جاءت فيما بعد فأمكن أن تستدل على ذلك من السهولة التى خلط بها المتطرفون (الراديكاليون) فى القرن السابع عشر الحقوق الطبيعية للإنسان بالحقوق التقليدية للرجل الإنجليزى. غير أن هناك خلافا جوهريا، فى المغزى على الأقل، بين نظرية نيقولاس ونظريات الحقبة الثورية. فقد كانت هذه النظريات الأخيرة تميل إلى القول بأن الرضا إنما يعنى الإيمان الفردى، من جانب البشر جميعا. كل فرد منهم يعمل كوحدة قائمة بذاتها. كان هذا المعنى فى القرن الخامس عشر غير مستساغ، نظرا لأن حق الإنسان فى أن يكون له ضمير خاص مستقل وعقيدة داخلية لم تكن له القوة التى بلغها بعد تفكك وحدة الكنيسة. بل إن تدبير المؤسسات والهيئات الاقتصادية والاجتماعية الموروثة لم يخلق بعد ذلك «الرجل الذى لاسيد له» والذى يمكن أن ينظر إليه على أساس أنه يعمل بوحى من قوة ذاتية خفية تدفعه إلى العمل. ولذلك كانت نظريات نيقولاس ترمى إلى تأكيد الحرية الطبيعية لذلك المجتمع الذى يوافق من تلقاء نفسه على إيجاد أنظمة وتقاليد ملزمة لأعضائه، ويصنع القانون وهو لا يشعر، ثم يعلن قبوله لكل هذا على لسان زعمائه الطبيعيين.

وبذا كان جوهر نظرية إنشاء مجلس عام أن الكنيسة جميعها، أى جميع المؤمنين، هى مصدر قانونها، وما البابا ورجال الدين سوى لسان حالها وخدامها. وهى تحيا بفضل القانون السماوى والطبيعى، ويخضع حكامها للقانون الطبيعى، كما يخضعون للقانون الذى ينظم حياة الكنيسة. ومن الحق والخير أن تقيد سلطة حكامها داخل الحدود التى رسمها هذا القانون، وأن يوقفوا عند حدهم عن طريق الهيئات الأخرى التابعة للهيئة الكنسية. ويجب على البابا أن يقدم منشوراته إلى هيئة نيابية للتشاور فيها وإجازتها، حتى يمكن أن «تقبل» من جانب الكنيسة. فإذا لم يفعل ذلك، أو حاول أن يغتصب سلطة تعلو على ما يلائم وظيفته، كان من العدل خلعه. والأسباب التى حددوها لخلعه ليست واضحة تماما، ولكن أقواها كان الإلحاد وهو التهمة التى حاول المنادون بإنشاء مجلس عام أن يلصقوها بأى بابا عنيد متمرد. وإن كان بعض الكتاب يرى أن بعض الذنوب الأخرى غير الإلحاد كافية لخلعه. وكان هناك إجماع على أن المجلس

العام يستطيع خلع البابا، وإن ذهب البعض إلى ما ذهب إلى چون باريس من أنه يجوز لمجمع الكرادلة أن يقوم بذلك. ثم إن نوع الحكم الذى اتخذه المنادون بإنشاء مجلس عام نموذجا لهم هو نظام الحكومة الدستورية فى العصور الوسطى بجمعيته المؤلفة من إقطاعيات، أو بمعنى أدق، نظام طوائف الرهبان الذى هو عبارة عن هيئات صغيرة تنتخب من يمثلها فى مجمع كبير يتكلم بلسان الطوائف كلها. ولو طبقت نظرية المجلس العام هذه تطبيقا عمليا على أى نوع من الحكم لكان من نتائج تطبيقها إيجاد مجلس عام يحكم كهيئة، أو تحويل مجمع الكرادلة إلى نظام يشبه نظام برلمانات العصور الوسطى. غير أن شيئا من هذا لم ينفذ عمليا.

ويجد الباحث فى طبيعة نزاع كهذا بعد وقوعه أنه من السهل القول بأن المشكلة تنحصر فيما إذا كان حق الفصل النهائى فى الأمور للبابا أو للمجلس غير أن وصف المسألة على هذا النحو تعوزه الدقة التاريخية، إذ أن المشكلة لم تتطور إلا فى أثناء النزاع. أما النزاع الذى أثاره المنادون بإنشاء مجلس عام فلم يتطور تطورا واضحا، كما حدث بعد ذلك فى انجلترا بين الملك والبرلمان. ويجب أن نذكر أن كل من زج بنفسه فى نزاع من هذا النوع كان على يقين من أنه يعالج حالة عاجلة طارئة يمكن إزالتها بدون إحداث تغيير جوهرى فى شكل الحكم القائم. واستمدت حركة المنادين بإنشاء مجلس عام قوتها الشعبية من رغبة الناس الملحة فى إزالة فضيحة الانقسام، ولما تم ذلك ضعف الحركة وكان هذا الضعف سببا فى تثبيت سيطرة البابا. أما السبب فى أن التمييز بين سلطة البابا وسلطة المجلس العام لم تتجل تماما فهو أن الرأى العام المعاصر كان ينفر من تركيز السلطة النهائية فى يد البابا، أو فى المجلس، أو فى أى عنصر من عناصر الحكومة الكنسية. وكانت القاعدة الأساسية لنظرية إنشاء مجلس عام، مثلها فى ذلك مثل الملكية فى العصور الوسطى هى أن الكنيسة، أو المجتمع، أو الشعب، جهاز يحكم نفسه بنفسه ويستمد قوته من جميع أجزائه. وبديهى أن مثل هذا الجهاز ليس له كيان أو وجود سياسى، ولا يمكنه التعبير عن رغباته إلا بوساطة عضو أو أكثر من أعضائه. وفوق هذا كانت النظرية نفسها تعارض فى انتخاب

هيئة واحدة تكون بيدها الكلمة الأخيرة فى جميع الأمور، وإذا أردنا الدقة، فإنه مادامت السلطة النهائية ملكا للكنيسة كلها، فلا يعتبر أى عضو من أعضائها - سواء أكان البابا أم المجلس أم مجمع الكرادلة - صاحب الرأى النهائى فى الأمور. فهؤلاء الأعضاء من مرتبة واحدة، ولكل منهم، وإن لم يكونوا بالدقة من درجة واحدة، حق أصيل فى القيام بشئون وظيفته، وليست هناك حالة واحدة توحى صراحة بأن أحدهم قد فوض الآخر فى استعمال السلطة التى يمارسها، فلكل منهم سلطته الذاتية بالرغم من أنهم جميعا يستمدون سلطتهم من المجتمع بأكمله. وبذلك تكون الحكومة عبارة مشروع تعاونى، أو تكون وئاما أو وفاقا، كما سماها نيكولاس، وليست تفويضا باستعمال السلطة من رأس مسيطر.

والثابت، على أية حال، أن الاضطراب كله نشأ بسبب انقطاع الوئام بين الأعضاء الحاكمين فى الكنيسة. وكان من نتائج ذلك أن وجد المنادون بإنشاء مجلس عام أنفسهم يواجهون مشكلة يصعب حلها فى ضوء القانون القائم. فقد يكون المجلس العام، فى الأزمات، أصلح من البابا فى التعبير عن الرأى العام فى الكنيسة كلها. غير أن القانون القائم لا يجيز إنشاء مثل هذا المجلس، كما أنه لا يستطيع أن يؤدى وظيفته بدون معاونة البابا، فإذا وجد أكثر من بابا واحد أصبحت المشكلة غير قابلة للحل بتاتا. أما الحجة التى كثيرا ما وردت فى الدفاع عن إنشاء هذا المجلس، وهى القول بأن الضرورة تبطل عمل القانون، وأن الإمبراطور، فى أوقات الأزمات، يستطيع أن يدعو المجلس إلى الانعقاد وأن يتخذ الإجراءات لانتخاب بابا آخر فكانت، من الوجهة المنطقية، هروبا من الموقف، كما كانت تعتبر من الوجهة العملية حلا مؤقتا. وربما كانت النتيجة العملية والوحيدة لموقف المنادين بإنشاء مجلس عام هو أن يجعل المجلس من نفسه مصدرا للسلطة البابوية بأن يخفض درجة البابا ويجعل منه مجرد منفذ لقراراته. ولكن مثل هذا الحل يعد خروجا على القانون. بل إذا حدث لأدى إلى حدوث تغيير شامل فى النظرية التى تقول بأن الحكم إنما هو تعاون الأعضاء فى مجتمع يحكم نفسه بنفسه. ومما يثير الدهشة أن هذا الموقف يشبه مقدما ذلك الموقف الذى وجد فيه البرلمان الإنجليزى نفسه فى نزاعه مع الملك شارل الأول، فقد كان الغرض

المسلم به منذ اللحظة الأولى أن لكل من الملك والبرلمان سلطة ذاتية، فالبرلمان لا ينعقد إلا إذا دعاه الملك. ولا يستطيع أن يسن القوانين إلا بموافقة الملك، بالرغم من أن للبرلمان ذاته الحق فى أن يؤخذ رأيه فى كل الأمور. فالملك والبرلمان يؤلفان ما كان نيقولاس كوسا يطلق عليه اسم الوفاق فى الدولة the concodantia of the realm وقد حدث فى النهاية أن فرض البرلمان فى انجلترا سلطته على الملك، ويعد هذا خرقا للمفهوم الأولى للوئام، تماما كما لو أن الملك فرض على البرلمان سلطته المطلقة.

سلطة المجلس

كان المنادون بإنشاء مجلس عام يهدفون على العموم من إقامة المجلس إلى أن يكون جزءًا لا يتجزأ من حكومة الكنيسة، وأن يكون قادرا على معالجة الفساد والحد من سلطة البابا التعسفية. أما هدفهم العملى فكان علاج ومنع الكوارث مثل كارثة الانقسام العظيم الذى نتج عن السلطة البابوية التى لا رابط لها. وربما كان من رأى بعض المتطرفين أن يجعلوا سلطة البابا مستمدة من المجلس، ولكنهم كانوا ينظرون إلى سلطة الكنيسة على اعتبار أنها قسمة مشتركة بين المجلس والبابا، دون أن تكون لديهم نية جدية ترمى إلى هدم السلطة العليا التى هى من مقومات الكرسى البابوى. وبالاختصار كان موقفهم يشبه المشرعين فى عهد الإقطاع. وإذا أردنا الدقة فى الوصف فإن أى حكم قضائى لا يمكن تنفيذه على البابا، وإن كان يجوز فى الحالات الشاذة أن يدعى البابا للحضور أمام المجلس. فإذا أحجم عن الحضور اتهم وحوكم على تمرده وعصيانه. ثم إنه يجوز للمجلس أن يصلح الفساد الذى ينجم عن اغتصاب يرتكبه البابا وقد قال براكتون إنه يجوز لبارونات المملكة أن يحاسبوا الملك ويحاكموه. فيعد المجلس العام باعتباره يمثل الكنيسة كلها تمثيلا حقيقيا فى مقدمة الأعضاء الذين يكونون حكومتها. غير أن واجب المجلس كان مبدئيا الإشراف والتنظيم، ولم يقصد قط أن يحل محل الأعضاء الآخرين فى الكنيسة، أو أن يجعلهم مجرد مندوبين أو موظفين تابعين له. وكان الرأى أيضا أن حكومة الكنيسة شبيهة

بحكومة ملكية، بجانبها هيئة أرستوقراطية مختارة تخفف من حدتها، وأن السلطة تتركز فى الكنيسة كلها موزعة توزيعا مناسبا بين الأعضاء الذين يمثلون الكنيسة، أى جميع المؤمنين. وكان لكل عضو الحق وعليه الواجب فى العمل على إبقاء الأعضاء الآخرين فى أماكنهم، فى حين أن الجميع خاضعون للقانون الأساسى الذى يربط المجتمع كله.

وتصور الإجراءات التى اتخذها مجلسا كونستانس وبازل هذه النظرية، فقد أصدر مجلس كونستانس فى بداية أعماله مرسوما مشهورا ضمنه هذا المبدأ:

«إن هذا المجمع المؤلف قانونا فى الروح القدس والذى يكون مجلسا عاما يمثل الكنيسة الكاثوليكية، يستمد سلطته مباشرة من المسيح، وعلى كل إنسان، مهما يكن مركزه ورتبته، حتى البابا نفسه، أن يطيعه فى كل ما يمس العقيدة، وفى إزالة الانقسام، وإصلاح الكنيسة إصلاحا يشمل الرأس والأعضاء»(٧)

وقد أعيد إصدار هذا المرسوم فى بازل سنة ١٤٣٢، فكان أمرا بالغ التطرف ففى ذلك الوقت كان هناك بابا واحد يعترف له الجميع برئاسة شرعية. وزاد مجلس بازل على ذلك بأن أعلن أن المرسوم يكون جزءًا من العقيدة المسيحية وأن إنكاره يعد مروقا وإلحادا. هذا وقد أصدر المجلسان، قبل البرلمان طويل الأجل من بعدهما، قرارا بأنه لا يمكن حلهما بدون موافقتهما. وقد دعى مجلس بازل يوجين الرابع Eugenius IV للمثول أمامه، ولما لم يحضر دمغه المجلس بالعصيان؛ ثم عزله فى النهاية، وإن لم يكن لهذه القرارات أى أثر عملى. وقد حاول المجلسان أن يضمنا انعقادهما فى المستقبل على فترات منتظمة، وحاول مجلس بازل أن يعيد إلى الحياة مجالس الأبرشيات والمقاطعات فى كل أنحاء الكنيسة، وأن ينظم الانتخابات البابوية بحيث تكون خاضعة لقرارات المجلس العام. وفوق ذلك بذل جهدا لرفع مستوى مجمع الكرادلة إلى درجة تجعله أكثر تمثيلا للكنيسة، وأكثر استقلالا عن البابا، وربما كان الغرض من ذلك هو أن يصبح هذا المجمع العنصر الثالث للكنيسة، فى وضع بين البابا والمجلس العام، وأن يكون مستقلا يعمل (كفرملة) مستديمة للحد من سيطرة البابا. والظاهر أن رائدهم فى هذا التفكير كان الأخذ بنظرية الدستور المختلط.

وبما أننا اقتبسنا من نيقولاس كوسا ما يعد شرحا قويا لنظرية إيجاد حكومة تقوم على الرضا، فمن الخير أن نلمح فى شىء من الاختصار إلى نظريته كلها لكى نثبت أن نظرية المنادين بإنشاء مجلس عام فى كفاحها ضد سلطة البابا لم ترم قط إلى إحلال المجلس العام محل البابا فى التمتع بهذه السلطة. صحيح أن نيقولاس كتب مؤلفه بعد أن التأم جرح الانقسام العظيم، وأنه ترك حزب المنادين بإنشاء مجلس عام، بعد سنوات قليلة من وقت اجتماع مجلس بازل، وأصبح أهم السياسيين الكنسيين الذين حاولوا رعاية فكرة الإصلاح باعتبارهم أتباعا لبابا مطلق السلطة. وربما كان نيقولاس من دبلوماسيا أكثر منه مفكرا سياسيا وصاحب نظرية، ولكن كانت عنده، فى سنة ١٤٣٣ على الأقل، ميزة عظيمة هى وجود نظرية للإصلاح جاهزة وتامة أمامه. وإذا اعتبرنا كتاب «الوفاق الكاثوليكى» شرحا لنظرية إنشاء سلطة قانونية منسقة ومنسجمة بعضها مع بعض، فإن الصعوبات المنطقية فيه ظاهرة لكل ذى عينين، فالمؤلف يستمسك بأن يكون انعقاد المجلس العام، لكى يكون ممثلا للمسيحية كلها، بدعوة من البابا. ثم هو يرى بعد هذا أنه متى انعقد المجلس إذا كانت هناك أسباب قوية فله أن يخلع البابا الذى دعاه للانعقاد. فهو يعالج موضوع السلطة البابوية باعتبارها سلطة إدارية مع أنها فى الوقت نفسه مستمدة من المسيح والقديس بطرس. وعنده أيضا أن البابا يمثل وحدة الكنيسة، غير أن المجلس يمثلها تمثيلا أصدق. فموافقة البابا ضرورية لانعقاد المجلس، ومع ذلك فالمجلس يعلو على البابا. ثم إن البابا عضو فى الكنيسة وخاضع لقانونها وانتخابه يعد اعترافا بنفسه للكنيسة. فإذا فشل فى القيام بواجباته فإن أعضاء الكنيسة فى حل من طاعته. وإذا دققنا الفهم وجدنا أنه لم ينص على إجراء قانونى معين يتخذ ضد البابا. وليس الغرض من اقتباس هذه المتناقضات إظهار نيقولاس بمظهر المضطرب فى تفكيره، ولكن لنثبت أن من التناقض أن يعد كتاب «الوفاق الكاثوليكى» معبرا عن نظرية السلطات التى تستمد سلطانها وقوتها من سلطة عليا. فإن أهم نقطة فى آرائه هى أن الكنيسة نفسها وحدة، وأنها هى وحدها سامية منزهة عن الخطأ، وأنه لا يصح أن يكون المجلس أو البابا هو المتكلم الوحيد باسم الكنيسة المعصومة

من الخطأ. ولقد كان لدى نيقولاس من الأسباب ما يجعله لا يثق بالبابا أو بالمجلس، ولو أنه كان يؤمن بالإصلاح، وكان يأمل فى إيجاد نظام نيابى يقرب ما بين رجال الدين وبين باقى أعضاء الكنيسة، ويكون خطوة فى سبيل الإصلاح. غير أن المشكلة الكبرى فى نظره كانت مشكلة تعاون الأعضاء وانسجامهم، لا مشكلة تنظيم تبعيتهم القانونية بعضهم لبعض.

أهمية نظرية إنشاء مجلس عام

لم تنجح حركة المنادين بإنشاء مجلس عام فى إصلاح الكنيسة أو فى تغيير شكل الحكومة، فلم يكن للمجلس الذى كان هو نفسه فريسة لكل أنواع الأطماع والغيرة القومية الصلاحية للقيام بهجوم على تلك المصالح الضخمة التى جعلت رجال الدين أصحاب سطوة وسلطان. وكان كل إنسان يؤمن بالإصلاح، ولكنه كان يفضل أن يبدأ الإصلاح فى مكان آخر بعيدا عنه، ونتج عن ذلك أن تأخر الإصلاح إلى أن جاء حكام من طراز هنرى الثامن فأطاحوا - فى سبيل الإصلاح - بكل ما كانت تتمتع به الكنيسة من خيرات. ولقد كان المنادون بإنشاء مجلس عام يتخيلون المستحيل عندما صوروا لأنفسهم أنه من السهل إنشاء حكومة نيابية للكنيسة، وعجزوا عن أن يفهموا أن الحكومات الدستورية الإقطاعية نفسها كان لابد لها من الارتكاز على وحدة سياسية، وهو الأمر الذى ساعد فى بلاد كإنجلترا وفرنسا على إيجاد شىء معين يمثله اتحاد المقاطعات فى تلك الممالك. ومهما يكن القول عن وحدة الكنيسة فى القرن الخامس عشر فإنها كانت دون الوحدة السياسية. لقد كانت هناك وحدة فى العقيدة، ولو إلى درجة ما، وكذلك شىء من الوحدة فى المثل العليا فى الآداب والدين، ولكن لم يكن هناك شعور بوحدة سياسية تستطيع أن تكافح الاختلافات العظيمة فى المصالح المحلية والقومية، وتجعل من المجلس عضوا فعالا فى الحكومة. ومع ذلك فالمصير الذى لقيته نظرية إنشاء مجلس عام على يد الكنيسة لا يختلف عن مصير البرلمانات فى العصور الوسطى تحت ضغط قوة الملك الزاحفة التى كانت تزداد يوما بعد يوم. وخضعت الأنظمة الدستورية، فى خلال القرن السادس عشر، فى كل مكان،

لنفوذ الملكية المطلقة، ثم هناك أمر آخر، فى الدول بعكس الحال فى الكنيسة، ساعد الوحدة القومية على تنمية شعور قوى بالاتحاد والتماسك، وسهل للأنظمة النيابية أن تحيا فى النهاية، رغم أن إنجلترا كانت البلد الوحيد الذى حافظ على دوام اتصاله بالأنظمة الدستورية فى العصور الوسطى.

لم يكن مجلس بازل قد انقض حينما قامت حركة مضادة فى الكنيسة التى توطدت فيها سيطرة البابا المطلقة واستمرت بلا منازع حتى جاء عهد الإصلاح، بل واستمرت حتى الوقت الحاضر فى الكنيسة الرومانية. وكان هذا الرأى رجوعا إلى نظرية السلطة البابوية التى نص عليها القانون الكنسى فى عهد البابا انوسنت الثالث، فعادت الآن وتوطدت واتخذت شكلا واضحا بسبب فشل الجهود فى إزاحتها. وربما ظهر مذهب ينادى بإنشاء مجلس عام بين آونة وأخرى لأغراض جدلية، حتى فى كتابات من لا يمكن الطعن فى صدق عقيدتهم، ولكن الواقع أن هذا المذهب مات كحركة ترمى إلى الإصلاح الكنسى وتعديل القانون الكنسى. وكان على رأس هذه الحركة المضادة جون توركمادا John of Torquemada الذى أطلق عليه چون نيڤيل فيجيس لقب «أول مفسر حديث للحق الإلهى للملوك»[٨] مع أن چون كان لا يزال يرى أن القانون يحدد سلطة الحكام الزمنيين ويقيدها ويعد البابا فى النظرية الكاثوليكية الحديثة السيد الحقيقى، الذى لا يحد سلطانه شيء سوى القانون السماوى والقانون الطبيعى، فلا يمكن أن يقوم مجلس بدون رضاه، وحتى إذا وجد المجلس فلا قيمة لقرارات يصدرها بدون تصديق البابا، الذى يملك حق إعادة النظر فى كل ما يصدره المجلس من قرارات[٩] . وهكذا نصب البابا نفسه فى القرن الخامس عشر ملكا مطلق التصرف، وأصبحت نظرية السلطة البابوية المطلقة هى النموذج الذى نسجت على منواله نظرية سلطة الملوك المطلقة. وكانت الحجة الأساسية التى ساقوها لإثبات الحق الإلهى للبابا هى أنه يستحيل أن يتقلد المجتمع، بدلا من رئيسه، تلك السلطة العليا التى تحكمه.

لم تكن نظرية إنشاء مجلس عام ذات أهمية لأنها لم تحرز أية نتائج عملية، ولكن كانت مع ذلك لها أهمية أخرى. فقد رسم النزاع فى الكنيسة الخطوط التى

قام عليها الجدال بين الحكمين الاستبدادى والدستورى، كما نشر لونا من الفلسفة السياسية يمكن بوساطته مقاومة الاستبداد. فانتقل إلى ميدان الحكم الزمنى الحق الإلهى للملك والسلطة العليا، التى هى ملك للشعب. وكان هذا الانتقال سهلا، بل إنه كان أكثر سهولة فى القرن الخامس عشر مما لو تم الآن. ولم يقم التمييز بين الكنيسة والحكومة الزمنية على أساس أنهما مجتمعان متباينان، ولكن باعتبار أنهما يمثلان نظامين مختلفين فى مجتمع واحد. وعلى ذلك فيجب إرجاع كل نقاش حول طبيعة سلطة الكنيسة أو سلطة الدولة إلى الطبيعة الأصلية للمجتمع ذاته. ولقد كانت حجة المنادين بإنشاء مجلس عام ترتكز على افتراض أنه يجب أن يكون كل مجتمع كامل قادرا على حكم نفسه، وأن رضا هذا المجتمع أمر حيوى بالنسبة لأية سلطة شرعية. ويمكن تطبيق هذه الحجة بشىء من عدم الاكتراث على الكنيسة والدولة عندما تعتبران مجتمعين مختلفين. ولكن قضت إرادة الله أن تكون القوتان الروحية والزمنية كامنتين بالتساوى فى الشعب أو فى الجماعة، ولا تتنافى هذه العقيدة فى حد ذاتها مع الإيمان بأن القوة لله جميعا. وعندما تحولت نظرية الحق الإلهى للملوك إلى نظرية تؤيد سيطرة الملك، صارت النظرية التى تقول بوجود كل القوة كامنة فى الشعب هى الطريق الطبيعى لمعارضتها. وقد كان نزاع المنادين بإنشاء مجلس عام فى الكنيسة أول فرصة اتخذ فيها النزاع بين النظريتين هذا الشكل، وظل عندما ينشب النزاع بين أحد الملوك ورعاياه.

ظلت نظرية إنشاء مجلس عام، فى القرن الخامس عشر، معلقة بين الماضى والحاضر، شأنها فى ذلك شأن نظرية الحكم النيابى أو الدستورى. فهى قد نبتت من جهة الاعتقاد القديم فى المشروعية الأزلية للقانون الطبيعى، وهى من جهة أخرى مدينة للرأى الذى يقول بأن أى مجتمع يتكون من خدمات ومصالح ضرورية تتبادل الاعتماد بعضها على البعض. ومن هنا كانت ترى أن الحكومة إنما هى عملية مبادلة، أو هى عملية أخذ وعطاء، وميزان بين قوى لا يستغنى عنها بطبيعتها. فكأن وحدة الحكومة كانت مرآة لوحدة المجتمع، وإذا استطعنا استعمال كلمة السلطان استعمالا صحيحا، انصرف معناها إلى المجتمع كله

وليس إلى أية هيئة سياسية منه. غير أن الكلمة القديمة «جمهورية» res publica ومعناها كومنولث كانت أكثر بيانا. وعلى هذا الأساس عارض المنادون بإنشاء مجلس عام النظرية البابوية التى تقول بأن السلطة يجب أن تصل فى النهاية إلى رئيس واحد، فاعتبروها بدعة خطرة ومدمرة، ونصبوا لمقاومتها مثلهم الأعلى عن الوئام بين قوى تتعاون فى رضا حر متبادل. غير أن هذا المثل الأعلى الدستورى، وهو نموذج لنظريات العصور الوسطى، خاض معركة خاسرة فى الدولة، لأن العوامل التى كانت تعمل على تركيز السلطة كانت عموما فى ازدياد. ومع هذا الاتجاه نحو نظام سياسى قاس. تنتمى فيه أجزاء المجتمع بعضها إلى بعض عن طريق تفويض السلطة من رئيس واحد، كان المثل الأعلى للحكم القائم على الرضا يتقهقر بأسرع ما يستطيع. غير أن السلطة المركزة قبلت هى الأخرى الهزيمة فى النهاية وسعت إلى إرضاء المحكومين، ولاشك أنه كانت هناك صلة فكرية مباشرة بين نظرية إنشاء مجلس عام فى القرن الخامس عشر وبين حركات التحرر والحركات الدستورية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد تخلل هذه الصلة الفكرية وربط بينها وبين القرون الوسطى الاعتقاد بأن السلطة الشرعية إنما هى قوة أدبية عظيمة، فى حين لا ينطبق هذا على الطغيان، وأن المجتمع نفسه يحمل بين طياته قوة من النقد الأدبى يجب أن تخضع لها بحق كل السلطات، حتى تلك التى تقوم على أسس قانونية. ٢٥٩

هوامش الفصل (السادس عشر)

(١) De officio regis (1378-9), ed. by A.W.Pollard and Charles Sayles London, 1887.

(٢) L. I 1941-14; trans. by F. S. Ellis.

(٣) The concliarists included a considerable number of writers, of whom the chief were Henry of Langenstein, Conrad of Gelnhausen, Francisco Zabarella, Peter d'Ailly, John Gerson, and Nicholas of Cusa. Their writings on the subject are listed in Otto Gierke, Political Theories of the Middle Age, Trans. by F. W Maitland, pp. LXX ff. The most considerable collection is in the edition of Gerson's works published in 5 vols, at Antwerp, 1706, which includes tracts by Henry of Langenstein, Peter d'Ailly, and others, as well as the writings of Gerson. S. Schard, De jurisdictione, autoritate, et praeeminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica, prints Zabarella's tract and Nicholas's De concordantia catholica. A new edition of the works of Nicholas of Cusa under the auspices of the Heidlberg Academy contains a critical text of Book I of this work Vol. XIV (1939)

(٤) Zabarella, De schismate, in Schara, op. cit. (1566), p. 703 a

(٥) II, x - xi

(٦) II, xiv

(٧) Mansi. conciliorum coll., Vol. XXVII.col. 585

(٨) From Gerson to Grotius (1907), p. 234, n.15.

(٩) L. Pastor, History of the Popes (Ed. by F. L. Antrobus), Vol. I (1906), p. 179ff.

Selected Bibliography

Nicholas of Cusa. By Henry Bett. London, 1932.

AHistory of Mediaeval political Theory in the West. By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle 6 vols. London, 1903 - 1936, Vol. VI(1936), Part II, chs. I, 3.

Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries. Trans. and ed. by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall. London, 1954 . Ch. 4.

Studies of Political Thought from Gerson Grotius, 1414 - 1625. By John Neville Figgis. 2d ed. Cambridge, 1923, Ch. 2.

The Decline of the Mediaeval Church . By Alexander C. Flick. 2 vols. London, 1930. Chs. 11-19.

The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation. Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1925. Ch . 2.

Essays in the Conciliar Epoch. By E. F. Jacob 2d ed. enlarged. Manchester, 1953.

Mediaeval Political Ideas. By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954. Ch. 6.

John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity. By K. B. McFarlane. London, 1952.

"Mediaeval Estates." By C. H. Mcllwain. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932) , ch 23.

"Wyclif" By Bernard L. Manning. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), ch. 16.

"The Popes of Avignon and the Great Schism" By Guillaume Mollat. In the Cambridge Mediaeval History, Vol. VII (1932), ch 10 .

The History of the Popes, from the Close of the Middle Ages. By Ludwig Pastor. Ed. by F. I . Antrobus. 16 vols. London, 1899- 1928 Vol. I, Bks. 1, 2.

"Plena Potestas and Consent in Mediaeval Assemblies" By Gaines Post. In Traditio, Vol. I

(1943)pp. 355-408.
Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Mediaeval Canonists from Gratian to the Great Schism. By Brian Tierney. Cambridge, 1955.
The Social Teaching of the Christian Churches. By Ernst Troeltsch. Eng. Trans. by Olive Wyon. 2 vols. New York, 1949. Ch. 2, Sect.9.
The Origins of the Great Schism. By Walter Ullmann. London, 1948. Ch . 10 and Appendix.
La crise religieuse du XVe siécle: Le pape et le concile (1418 - 1450) By Noel Valois. 2 vols. Paris, 1909.
Le Cardinal Nicolas de Cues (1401 - 1464), l'ation, la pensée. By E. Vansteenberghe. Paris, 1920.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www. egyptianbook org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg

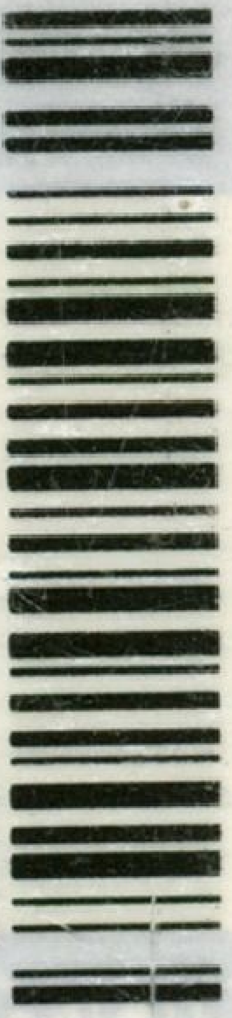
هذا الكتاب

كتاب جليل يجب أن يقرأه كل مثقف وهو «موضوع كل عصر وكل دولة بل كل فرد»، وهو بنوع خاص يهم بلاد الشرق فى (نهضتها الحاضرة) فمن دراسة هذا التطور نصل إلى الأوضاع الصحيحة للحياة فى مختلف الأقطار الشرقية.

وقد قدر هذا الجانب غير واحد من الذين عرفوا قيمة هذا الكتاب فقال الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد: «إن العلامة السنهورى لخص هذا الكتاب فى تصديره البليغ بكلمتين إذ قال: إن الحكم الصالح لا تتلمسه فلسفة الإغريق فى الحكم المطلق للفيلسوف ولكن تنشده فى مبدأ سيادة القانون».

وهذا الجزء الثانى من الكتاب يتناول المؤلف فيه مرحلة هامة فى تطور النظرية السياسية، تبدأ من العصر الرومانى بعد انهيار مقدونيا وتنتهى بانتهاء العصور الوسطى.

فنفعه إذن لا يقتصر على فئة بعينها من القراء فهو نافع للمشتغل بالقانون والمشتغل بالفلسفة وغيرها؛ فما الحياة السياسية إلا حياة بنى البشر.



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٥ جنيها

ISBN# 9789774214042

